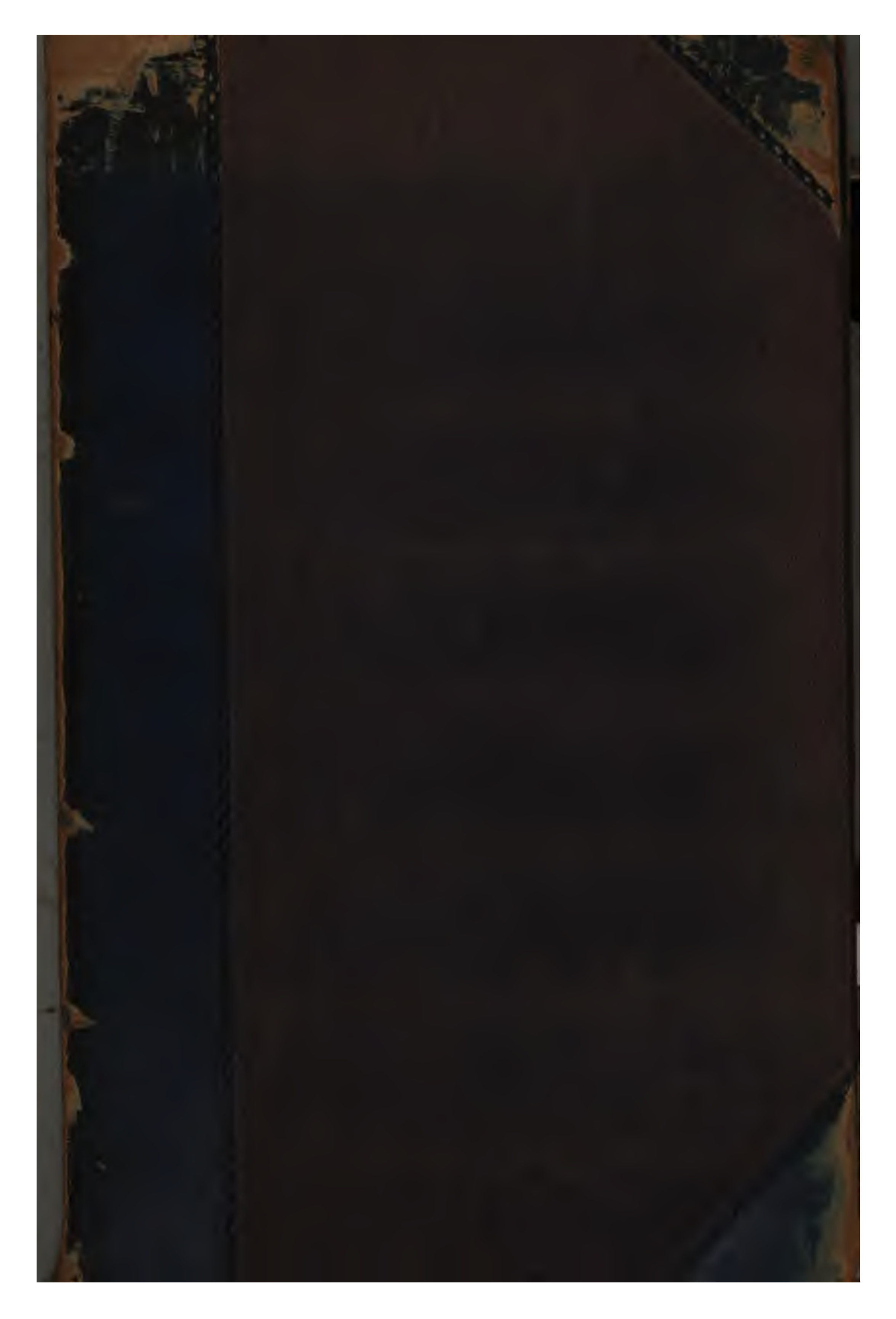












53

Geschichte

der

scholastischen Philosophie

von

Dr. Wilhelm Kaulich.



I. THEIL.

PRAG, 1863.
VERLAG VON FRIEDRICH TEMPSKY.

Entwicklung

der

scholastischen Philosophie

von

Johannes Scotus Erigena bis Abälard

dargestellt von

Dr. Wilhelm Kaulich,
Privatdocent für Philosophie an der Universität zu Prag.

Geschichte der scholastischen Philosophie.

I. THEIL.



PRAG, 1863.
VERLAG VON FRIEDRICH TEMPSKY.









Geschichte

der

scholastischen Philosophie

von

Dr. Wilhelm Kaulich.



I. THEIL.

PRAG, 1863.
VERLAG VON FRIEDRICH TEMPSKY.

Entwicklung

der

scholastischen Philosophie

von

Johannes Scotus Erigena bis Abälard

dargestellt von

Dr. Wilhelm Kaulich,
Privatdocent für Philosophie an der Universität zu Prag.

Geschichte der scholastischen Philosophie.

I. THEIL.



PRAG, 1863.
VERLAG VON FRIEDRICH TEMPSKY.

Druck von Heinr. Mercy in Prag.

Vorwort.

Keine Periode der Geschichte der Philosophie ist noch so wenig durchforscht als jene, die man die scholastische nennt und nicht mit Unrecht sagt Ch. Rémusat in seiner Schrift über Abälard [1]: „La scholastique, ou pour mieux parler, la philosophie depuis Scot Erigéne jusqu'à Descartes est tout un monde à explorer", denn die Schriften der bedeutenderen Lehrer der Philosophie während des Mittelalters sind nicht nur äusserst voluminös, sondern es erschliessen sich noch fortwährend neue Quellen, durch welche der innere Zusammenhang der einzelnen Lehren während dieses Zeitraumes successive ersichtlich wird. Es ergiebt sich daraus, dass ältere Darstellungen der scholastischen Philosophie bereits an dem Mangel der Unvollständigkeit leiden, wozu noch das kommt, dass bei der Verarbeitung des damals bekannten Materials nicht immer die nöthige Sorgfalt angewendet wurde. Für eine neue Bearbeitung der Geschichte der scholastischen Philosophie sind daher vorzugsweise zwei Punkte massgebend. Zunächst

---

[1]) Rémusat, Abélard T. I. p. 277.

handelt es sich darum, die Lehren der einzelnen Männer genau festzustellen, da Jedem, der die Geschichtsquellen selbst liest und sich nicht mit einem allenfalls geistreichen Zusammenfassen einiger Hauptsätze begnügt, nicht verborgen bleiben kann, dass hinsichtlich dieses Punktes noch viel zu leisten erübrigt. Ferner wird jener bisher nur sehr unvollständig bekannte innere Zusammenhang der verschiedenen Lehren zu beachten sein, so weit sich derselbe durch das bisher bekannt gewordene Material anschaulich machen lässt. Auf diese beiden Punkte war auch mein Augenmerk bei der Darstellung der Entwickelung der scholastischen Philosophie vom achten bis in das zwölfte Jahrhundert vorzugsweise gerichtet und es wird mir zum Vergnügen gereichen, wenn ich durch gegenwärtige Schrift in dieser Hinsicht den angestrebten Zweck erreicht haben sollte.

Bei der Behandlung der Lehren einzelner Männer mich in eine unerquickliche Polemik mit früheren Darstellungen einzulassen, habe ich grösstentheils und zwar absichtlich vermieden; weil einerseits durch eine fortlaufende Polemik wenig für die Sache selbst gewonnen wird, und weil andererseits gewiss auch durch die früheren Darstellungen in vielen Punkten Verdienstliches geleistet worden ist.

Von den Werken, auf die ich neben dem Quellenstudium reflectirt habe, muss ich namentlich die Arbeiten von Cousin, Barthélemy, Hauréau, Ch. Rémusat, Jourdain, Rousselot und Herrn Hofrath Ritter nennen, denen ich manchen Fingerzeig verdanke, welchem ich bei meiner Arbeit folgte.

Die Ausgaben der benützten Originalwerke der Schriftsteller des Mittelalters sind stets angegeben, so dass darüber nichts weiter mitzutheilen ist. Nur hinsichtlich der Schriften des Johannes Scotus muss ich bemerken, dass in den Citaten

aus „De div. nat.“ die Capitelabtheilungen nach der Oxforter Ausgabe beigehalten wurden, so dass bei den Citaten aus den ersten drei Büchern die Capitelnummern um 1 oder 2 höher sind, als die der Ausgabe von Dr. Floss. Der Grund davon liegt darin, weil ich mit meiner früheren Abhandlung über das System des Johannes Scotus, wo ich die Oxforter Ausgabe benützte, in Uebereinstimmung bleiben wollte. Ebenso muss ich noch bemerken, dass mir die Commentarii in Martianum Capellam (Notices et Extraits des Manuscrits V. XX P. II) erst während des Druckes zukamen, so dass ich erst im Abschnitte III Einiges darüber nachtragen konnte.

Sollte mein Bemühen einige Anerkennung finden, so wird dieses nur ein neuer Sporn sein, an der Fortsetzung des einmal begonnenen Werkes mit allem Eifer zu arbeiten.

Krásnáhora, im September 1862.

W. Kaulich.

Einleitung.

Eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Menschheit verlangt, dass der innere Causalzusammenhang der auf einander folgenden historischen Thatsachen aufgewiesen werde, so dass die folgende Geschichtsperiode in ihrer Eigenthümlichkeit aus der vorausgegangenen wie aus der determinirenden Ursache begriffen werden könnte. Allerdings scheint das historische Material, die ganze Anzahl und Mannigfaltigkeit geschichtlicher Begebenheiten sich unmittelbar nur als eine schlechthinnige Vielheit von beziehungslosen Momenten darzustellen und insoferne das Gepräge der Zufälligkeit an sich zu tragen; allein dem tiefer in die historischen Thatsachen eindringenden Blicke des Geschichtsforschers bleibt ein hinter jener scheinbaren Zufälligkeit verborgen liegender Causalzusammenhang nicht für die Länge unentdeckt; sondern so viele Eigenthümlichkeiten eine Geschichtsperiode im Gegensatze zu andern kennzeichnen, eben so viele determinirende Ursachen lassen sich meist in der vorhergehenden nachweisen. Dass aber bei der Darstellung dieses Zusammenhanges von einem Forscher dieser, von einem andern jener Thatsache eine grössere Tragweite, eine mächtiger für die Eigenthümlichkeit der folgenden Begebenheiten bestimmend wirkende Kraft vor anderen zugeschrieben und eingeräumt wird, das findet in dem individuellen, von dem Geschichtschreiber eingenommenen Standpunkte seine entsprechende Erklärung.

Wenn jedoch hier von einer causalen Verknüpfung der Thatsachen der Menschengeschichte die Rede ist, so ist die-



Geschichte

der

scholastischen Philosophie

von

Dr. Wilhelm Kaulich.



I. THEIL.

PRAG, 1863.

VERLAG VON FRIEDRICH TEMPSKY.

Entwicklung

der

scholastischen Philosophie

von

Johannes Scotus Erigena bis Abälard

dargestellt von

Dr. Wilhelm Kaulich,
Privatdocent für Philosophie an der Universität zu Prag.

Geschichte der scholastischen Philosophie.

I. THEIL.



PRAG, 1863.
VERLAG VON FRIEDRICH TEMPSKY.

Geschichte

der

scholastischen Philosophie

von

Dr. Wilhelm Kaulich.



I. THEIL.

PRAG, 1863.
VERLAG VON FRIEDRICH TEMPSKY.

Entwicklung

der

scholastischen Philosophie

von

Johannes Scotus Erigena bis Abälard

dargestellt von

Dr. Wilhelm Kaulich,
Privatdocent für Philosophie an der Universität zu Prag.

Geschichte der scholastischen Philosophie.

I. THEIL.



PRAG, 1863.
VERLAG VON FRIEDRICH TEMPSKY.

So viel ist gewiss, dass auch bei den grössten Heroen in der Philosophie der zu ihrer Zeit herrschende Ideenkreis mehr oder minder in ihren Lehren sich Eingang zu verschaffen wusste und bedingend und bestimmend auf die Eigenthümlichkeit des neuen philosophischen Lehrgebäudes wirkte, wäre dieser Einfluss auch nur ein negativer gewesen durch Herausforderung zur Kritik, welche zur Verwerfung des bisher Geltenden führte. Auch der grösste Mann ist insofern ein Kind seiner Zeit, wenn er auch in so mancher Hinsicht sich über dieselbe zu erheben vermag; auch er ist durch Tausende von Beziehungen mit seiner Mitwelt verbunden, er kann von den bei seinen Zeitgenossen als wahr geltenden Ideen des Guten, Wahren und Schönen nicht Umgang nehmen. Es ist daher natürlich, dass der zu einer Zeit geltende speculative Gedankenkreis auch bei einem wahrhaft philosophischen Genie eben dieser Zeit immer in mehr oder minder vollständiger Weise seinen Lehren beigemengt erscheint. Daraus ergiebt sich also, dass so wie in der Geschichte eines Staates namentlich zwei Factoren bedingend auftreten, ebenso auch in der Geschichte der Philosophie zwei zusammenwirkende Kräfte, die geistige Productivität des philosophirenden Subjectes und ein bereits fertiger, vom Subjecte vorgefundener Ideenkreis sich geltend machen, welche für die Weiterentwickelung der Speculation maassgebend sind. Es ist daher auch hier möglich, dass einmal die schöpferische Kraft des speculativen Geistes die Oberhand gewinne über die Macht, mit welcher der überkommene Ideenkreis sich Geltung zu verschaffen sucht, während ein anderes Mal die bisher geltenden Principien vorwiegend bestimmend auftreten, oder dass endlich beiden Factoren ein gleicher Einfluss auf die Fortbildung der Philosophie zukommt. In jedem der drei genannten Fälle ist es möglich, dass eine neue Periode der Entwickelung und Fortbildung der Philosophie hervorgehe; jedoch ist hinsichtlich des zweiten Falles ein wichtiger Umstand nicht zu übersehen. Soll nämlich durch das Vorwalten eines überkommenen, also eines fertig gegebenen Gedankenkreises eine neue speculative Bewegung entstehen, so ist zu beachten, dass dieser so mächtig wirkende Ideenkreis, in dem die Keime der gesammten weiteren Ent-

wicklung gelegen sind, nicht selbst aus lauter homogenen Elementen, etwa aus den Grundprincipien eines und desselben philosophischen Systems bestehen könne und dürfe; denn wäre Letzteres der Fall, so stünden wir nicht am Beginn einer neuen Aera, sondern der Anfang derselben wäre schon gegeben durch das Auftreten des Gründers jenes philosophischen Systems, dem diese herrschenden Principien angehören. Unter dieser Voraussetzung hätten wir es daher nur mit der Weiterbildung einer bereits begonnenen Periode zu thun, denn die ganze in ihr zu Tage tretende Eigenthümlichkeit und Mannigfaltigkeit geistiger Producte wäre schon durch die unmittelbar vorhergehende Zeit bedingt und bestimmt. Anders verhält sich jedoch die Sache, wenn die bedingenden Elemente nicht einem einzigen speculativen Systeme entnommen, wenn sie vielmehr Grundprincipien verschiedener philosophischer Weltanschauungen sind; oder wenn sich mit gewissen philosophischen Grundvoraussetzungen die Grundideen eines Religionssystems verbinden. Wie in diesem Falle unter den zusammenwirkenden Grundprincipien selbst Heterogeneität waltet, so werden auch die auf diese Fundamente sich stützenden Lehren eine grosse Mannigfaltigkeit besitzen können, welche Varietät dadurch entsteht, dass einmal dieses, ein zweites Mal ein anderes jener verschiedenen bestimmenden Elemente vorzugsweise Berücksichtigung gefunden hat. Es entsteht dadurch eine Periode der Geschichte der Philosophie, für deren Eigenthümlichkeit die bedingenden Elemente ausser ihr selbst liegen, nämlich in den verschiedenen am Beginne dieses Zeitraumes sich geltend machenden Ideenkreisen. Das philosophirende Subject übernimmt dieselben als ein Gegebenes ohne alle kritische Untersuchung über die Frage, ob jene Ideen wirklich Ansprüche auf eine von Allen anzuerkennende Giltigkeit machen können; ja die letzteren treten dem denkenden Subjecte, so zu sagen, als etwas über jede Möglichkeit des Zweifels Erhabenes gegenüber. Die unmittelbare Folge davon ist die, dass alle Geistesproducte dieser Periode einen beinahe rein dogmatischen Charakter annehmen. Der der Speculation sich zuwendende menschliche Geist macht sich nicht in seiner schöpferischen Productivität geltend, sondern die ganze Ener-

gie desselben ist einzig und allein der Aufgabe zugewendet, den in den überkommenen Grundideen implicite gegebenen Inhalt nach allen einzelnen möglichen Richtungen hin vollkommen zu gewinnen, sich diesen Inhalt klar und deutlich zu machen, explicite darzustellen und gegen alle möglichen Angriffe sicher zu stellen. Die ganze Schärfe menschlicher Verstandesthätigkeit wird dazu verwendet, subtile Unterscheidungen unter den mit jenen Grundprincipien zusammenhängenden Begriffen zu machen, die Sphäre jedes einzelnen Begriffes genau abzugränzen und den Inhalt desselben bis zu den einfachsten Elementen vollkommen zu ermessen. Es nehmen daher die philosophischen Bestrebungen dieser Zeit einen formal logischen Charakter an und es ist Gefahr vorhanden, dass die ganze philosophische Thätigkeit in formaler Dialektik und der Behandlung spitzfindiger Fragen auf- und untergehe. Diese Gefahr droht namentlich dann, wenn das Bewusstsein um jene den ganzen Verlauf der philosophischen Denkbewegung beherrschenden Grundideen nicht mächtig genug ist, wenn ihre tiefere metaphysische Bedeutung für das Denken, so zu sagen, abhanden gekommen ist. Berücksichtigt man das eben Erörterte, so muss man die Ueberzeugung gewinnen, dass jedenfalls die Resultate philosophischer Bestrebungen in einer solchen geschichtlichen Epoche genügende Eigenthümlichkeiten besitzen werden, so dass sie sich namentlich durch den dogmatischen und formal logischen Charakter, den sie annehmen, sowohl von der Geistesproduction der vorhergehenden, wie der folgenden Zeit unterscheiden, dass daher auch dieser Zeitraum als eine selbsständige Periode in der Geschichte der Philosophie werde zu gelten haben. Nur eine Frage bliebe noch zu beantworten übrig, nämlich welcher Zeitpunkt als der eigentliche Anfangspunkt der neuen Aera anzusehen sei.

Hinsichtlich der Beantwortung dieser Frage ist zunächst Folgendes zu beachten. Da die einzelnen Ideenkreise, welche die Eigenthümlichkeit der Periode bedingen, bereits vor derselben als etwas Fertiges gegeben sind, so ist es begreiflich, dass eine so scharfe Abgränzung des Zeitraumes gar nicht gemacht werden kann, wie dieses dann der Fall ist, wenn ein wahrhaft speculatives Genie an der Spitze der Bewegung

steht. Es wird daher der Uebergang von der vorausgegangenen zur folgenden Epoche ein allmähliger sein. Nichtsdestoweniger lässt sich doch ein Zeitpunkt feststellen, der als die eigentliche Gränzscheide gelten kann. Dieser Zeitpunkt wird gewiss nur derjenige sein, in welchem die verschiedenen bisher getrennt sich geltend machenden Ideenkreise in eine derartig enge Berührung mit einander kommen, dass sie gleichzeitig zusammenwirken können und durch dieses Zusammenwirken die Eigenthümlichkeit der weiteren speculativen Denkbewegung zu erzeugen im Stande sind. Dort ist daher der Beginn der Periode anzusetzen, wo die Möglichkeit gegeben ist, dass die einzelnen componirenden Kräfte eine gemeinsame Resultirende erzeugen.

Für das eben Dargestellte liefert uns die scholastische Philosophie den sprechendsten Beweis. Die scholastische Philosophie wird in ihrer Eigenthümlichkeit wirklich durch das Zusammenwirken heterogener Elemente bedingt; in ihr treten die Grundsätze der peripatetischen Schule der Weltanschauung des Platonismus gegenüber, in ihr fordern die Grundideen des positiven Christenthums ihre Anerkennung im Gegensatze zu den mehr oder minder vollständigen Reproductionen antiker Gedankenrichtungen.

Von der ganzen culturhistorischen Entwickelung des Alterthumes, von all den grossen Schöpfungen des menschlichen Geistes in Kunst und Wissenschaft in der Antike, sind durch die welterschütternden Stürme der Völkerwanderung nur wenige Trümmer übrig geblieben, die vom Winde umhergetriebenen und zerstreuten Irrlichtern gleich an einzelnen Punkten des früheren grossen Römerreiches einen matten Lichtschimmer verbreiteten. Die Reste der in Trümmer zusammengesunkenen Culturperiode bewirken wenigstens in einem gewissen Grade eine wissenschaftliche Thätigkeit in Italien, Spanien, England und Irland. Namentlich die letztgenannte immergrüne Insel, abseits gelegen von der Alles niederreissenden Strömung auf dem Continente, vermochte am längsten die alte Cultur zu bewahren; dort haben jene Männer ihre Bildung erlangt, welche durch ihr Auftreten als Lehrer für die Entwickelung neuer Culturzustände auf dem Continente so segensreich wirk-

wirkten. Leider sind wir bis jetzt noch so schlecht über die rege wissenschaftliche Thätigkeit in Irland während dieser Periode unterrichtet, dass selbst die Namen jener Männer, denen die auf dem Continente als Lehrer berühmt gewordenen Geister ihre Bildung verdankten, der Vergessenheit anheimgefallen sind, wie das zum Beispiel bei jenen der Fall ist, die Erigena zu Lehrern hatte. — Doch es ist nicht unsere Aufgabe, eine detaillirte Schilderung des Culturzustandes während der ersten Jahrhunderte der christlich-germanischen Welt zu entwerfen; wir verweisen in dieser Hinsicht auf das treffliche Werk von Dr. Baehr [1]; für unseren Zweck genügt es, jene Elemente kennen zu lernen, welche bei der Entstehung der scholastischen Philosophie zusammenwirkten. Dazu ist es nöthig, jene Bruchstücke der alten philosophischen Literatur namhaft zu machen, von denen erwiesen ist, dass wenigstens einige hervorragende Männer mit ihrem Inhalte vertraut gewesen sind. — Zu diesen gehören vor Allem die Schriften des Boethius und Cassiodorus, die Isagoge des Porphyrius, die Schrift des Marcianus Capella über die sieben freien Künste. Die Schriften des Cicero und Seneca waren ebenfalls mehr oder minder vollständig bekannt. Von den Werken des Aristoteles scheint ein Theil der logischen Schriften, namentlich die Lehre von den Kategorien, stets bekannt gewesen zu sein, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass an einigen Orten selbst der griechische Originaltext beim Unterrichte benutzt wurde, obwohl die Kenntniss des Griechischen sich nur auf einen sehr engen Kreis von Männern beschränkte. Neben dem griechischen Texte waren lateinische Uebersetzungen und vorzüglich Auszüge daraus im Gebrauche. Von diesen Excerpten scheint das dem hl. Augustinus zugeschriebene über die zehn Kategorien am meisten verbreitet gewesen, und in Verbindung mit den ebenfalls demselben Kirchenvater zugeschriebenen Principien der Dialektik häufig beim Unterrichte benützt worden zu sein [2]. Dagegen

---

[1]) Geschichte der römischen Literatur von Dr. Joh. Christ. Felix Baehr, III. Supplementband, die christlich-römische Literatur des karolingischen Zeitalters. Carlsruhe 1840.

[2]) Beide Schriften sind in den meisten Ausgaben der Werke des heil. Augustinus enthalten. Z. B. S. Aur. Aug. op. Parisiis 1689. T. I

kann es als ziemlich gewiss angesehen werden, dass von den Schriften Plato's keine im Originale ganz bekannt war; es beschränkte sich daher die Kenntniss der platonischen Philosophie zunächst nur auf den Timaeus in der Uebersetzung des Chalcidius und die Bruchstücke desselben, welche in den Schriften der Kirchenväter vorhanden sind. — Aus dem Ebenerwähnten geht deutlich hervor, dass von der aristotelischen Gedankenrichtung die mehr formale Seite derselben sich geltend machte; aber weder das Ganze der philosophischen Weltanschauung des Lehrers des grossen Königs von Macedonien, noch des Vaters der Akademie vermochte den denkenden Geist ausschliesslich zur Thätigkeit anzuspornen, um von dieser Basis ausgehend die Räthsel des Daseins zu lösen. Ein anderes wichtiges Moment musste sogar den denkenden Geist geradezu von dem Unternehmen, durch eigene Anstrengung die Lösung der die wichtigsten Angelegenheiten des Lebens betreffenden Fragen zu versuchen, ferne halten. Die in der westlichen Hälfte von Europa zur Herrschaft gelangten Völkerelemente des germanischen Stammes hatten sich mit der den Germanen vorzüglich eigenen Anhänglichkeit und Treue dem Christenthume zugewendet; ihr rauher Kriegersinn erblickte in der Person des Erlösers ihren Herzog, der sie in den Kampf führte wider die Herrschaft der Sünde, der sie herausforderte zur Zerstörung des Reiches des Dämons. Im Christenthume, dessen göttlicher Ursprung für den Germanen über jeden Zweifel sichergestellt war, in diesem war auch die Lösung aller wichtigen, das menschliche Denkvermögen von jeher in Anspruch nehmenden Fragen und Räthsel des Daseins gegeben. Die ganze Aufgabe menschlicher Denkthätigkeit ging daher darin auf, sich in den vollen Besitz der Heilswahrheiten des Christenthums zu setzen. Die aus der antiken Culturperiode

Appendix. Für den Gebrauch spricht eine Stelle aus der Biographie des Odon von Clugny, die in der Vorrede zu den zehn Kategorien mit abgedruckt ist: „Istud opusculum in libro I de Odonis Cluniacensis abbatis vita designatus hisce verbis. Odo his diebus adiit Parisium ibique dialecticam S. Augustini Deodato filio suo missam perlegit et Marcianum in liberalibus artibus frequenter lectitavit; praeceptorem quippe in his omnibus habuit Remigium.“

überkommenen Bildungselemente, die Reste philosophischer Gedankenproducte des Alterthums, wurden daher einzig und allein dazu verwendet, die in der heil. Schrift verborgenliegenden Wahrheiten an das Tageslicht zu fördern, bei welchem Geschäfte die Kirchenväter als willkommene Führer der Vernunft angenommen wurden. Die Kirchenväter, die bei der Auslegung der Dogmen zu Rathe gezogen wurden, waren selbst Plato und Aristoteles gegenüber durch eine lange Zeit eine Auctorität von grosser Bedeutung.[1] Dieses das ganze Denken in Anspruch nehmende Streben wird aber stets in seinen Resultaten einer prüfenden Kritik unterzogen von dem wachsamen Auge kirchlicher Auctorität, welche dort, wo Irrwege betreten worden sind, dem weiteren Fortschreiten auf dieser Seitenbahn Einhalt gebietet. Die freie schöpferische Denkkraft des Menschengeistes empfängt von Aussen den Inhalt für ihre Bethätigung und wird bei der vorzugsweise logischen Bearbeitung des gegebenen Materiales durch die höhere Auctorität der Kirche geleitet und gelenkt, auch unterwirft sie sich meist willig der als höhere, normirende Macht anerkannten Auctorität. In dem eben Gesagten ist der Grund zu suchen, warum überall dort, wo aus dem allgemeinen Schiffbruche, den der frühere geistige Bildungszustand erlitten hatte, einige Trümmer gerettet wurden, wo in Folge dessen wenigstens an einigen Orten neue Schulen entstehen, nirgends eine derartig geniale geistige Conception bei einem als Lehrer auftretenden Manne sich findet, dass von ihm aus eine neue philosophische Denkbewegung ausgegangen wäre. Ueberall sehen wir, so zu sagen. nur eine Unzahl von Commentaren der einzelnen in der heil. Schrift zu einem Ganzen zusammengefassten Schriften des alten und neuen Testamentes entstehen, deren Inhalt zwar überall in einem gewissen Grade eine philosophische Bildung ihrer Verfasser erkennen lässt, die uns aber deshalb doch nicht

---

[1]) Pezii Thesaurus anecdotos. T. III P. II p. 144, 146 (Othonis dialog. de tribus quaestionibus). Nam dialecticas quosdam ita simplices inveni, ut omnia s. scripturae dicta juxta dialecticae auctoritatem constringenda esse decoruerent, magisque Boethio quam sanctis scriptis in plurimis dictis crederent. — Major enim cura mihi est legendo vel scribendo sequi sanctarum dicta quam Platonis vel Aristotelis, ipsiusque etiam Boethii dogmata.

berechtigen, die Schriftsteller selbst den eigentlichen Philosophen beizuzählen. Selbst dann, wenn über den durch die heil. Schrift dargebotenen Inhalt hinausgegangen wird, wenn z. B. die Kategorienlehre des Aristoteles, oder die Schrift über die sieben freien Künste des Marcianus Capella zum Gegenstande einer besonderen denkenden Betrachtung gemacht wird, beschränkt sich die Productivität des Geistes darauf, den Inhalt dieser Schriften auch nur mehr oder minder vollständig zu reproduciren und zu ihnen höchstens einen gründlichen, aber gewöhnlich sehr breiten Commentar zu geben, worin eine Menge von Aussprüchen anderer Männer über einzelne Punkte angeführt werden, aber fast nirgends neue, eigene Ideen des Verfassers sich eingeflochten finden. Dieses ist selbst dort der Fall, wo die einzelnen zerstreuten Bildungselemente sich an einem Orte sammelten und gemeinsam den menschlichen Geist zu neuer Forschung anregen konnten. So nachhaltig auch die Vereinigung von Gelehrten am Hofe Kaiser Karls des Grossen und das vom weltlichen Oberhaupte des christlichen Abendlandes gegebene Beispiel auf die Entwicklung und Verbreitung der Cultur wirkte, so ist doch diese Cultur nur eine Reproduction der früheren römischen, sie ist gleich dem Nachsommer in den Herbsttagen, deren Tageswärme durch rauhe frostbringende Winde unterbrochen wird. So wenig als in der römischen Literatur hinsichtlich der Philosophie sich etwas wirklich Grosses vorfindet, sondern alle geistigen Producte namentlich auf diesem Gebiete nur ein matter Abglanz der früheren griechischen Bildung sind; eben so wenig war dieses Wiederbeleben römischer Literatur für die Entwickelung der Philosophie, wenn auch gewiss nicht ganz ohne, so doch sicher nicht von einer so grossen Bedeutung, dass in ihr der Hauptfactor der philosophischen Denkbewegung im Mittelalter zu suchen wäre. Auch sehen wir, dass dieses Aufblühen literärischer Thätigkeit sich, so zu sagen, nur auf den kurzen Zeitraum des Lebens dieses grossen Kaisers beschränkt und nach demselben unmittelbar wieder in Verfall geräth, aus welchem erst in der Mitte des neunten Jahrhunderts durch den dem literärischen Streben von Karl dem Kahlen gewährten Schutz eine neue regere wissenschaftliche Thätigkeit entsteht, obwohl

auch dann ein nochmaliger Verfall eintritt. Dieser durch die Einsicht in den Inhalt jener erwähnten Commentare gewonnenen Ueberzeugung von der geringen philosophischen Bedeutung derselben entsprechend, hat auch die dem Beginne der scholastischen Philosophie unmittelbar vorhergehende Uebergangsperiode keine detaillirte Darstellung in dieser Schrift gefunden, sondern sie ist nur in ihren allgemeinsten Umrissen in Kürze verzeichnet. Wenn wir aber die Literatur während der ersten Decennien der Herrschaft der Karolinger als eine Vorbereitungsperiode zur Scholastik ansehen, so bleibt immer noch die schon früher aufgeworfene Frage zu beantworten übrig, wo wir den Anfang der sogenannten scholastischen Philosophie anzusetzen haben. Wir haben früher darauf aufmerksam gemacht, dass der Beginn dieser Periode in jenen Zeitraum fallen müsse, in welchem die heterogenen, die ganze Eigenthümlichkeit der weiteren philosophischen Denkbewegung bedingenden Ideenkreise in eine so innige Berührung mit einander kommen und so mächtig gegen einander wirken, dass der einzelne denkende Mensch gewissermaassen durch die verschiedenen auf ihn überkommenen Traditionen gezwungen wird, an der Theilung der Erbschaft sich zu betheiligen, um entweder der einen oder andern Gedankenrichtung sich näher anzuschliessen, oder selbst durch das Zusammenfassen der heterogenen Gedankenelemente eine Vereinigung unter ihnen zu einem ganz eigenthümlich gearteten Ganzen anzustreben, so sich über seine Zeit zu erheben und jene aus den verschiedenen Grundideen hervorgehende Hauptrichtung des Denkens anzudeuten und ihr Bahn zu brechen. Es ist daher eine doppelte Möglichkeit vorhanden, den Beginn der scholastischen Philosophie näher zu bestimmen. Entweder muss man denselben in jene Zeit verlegen, in welcher dem Ganzen der christlichen Weltanschauung und den zerstreuten Bruchstücken der philosophischen Literatur des Alterthums ein anderer, ein ganzes philosophisches System umfassender Ideenkreis gegenübertritt und die christlichen Ideen wie jene überkommenen Bruchstücke aristotelischer Philosophie zum Kampfe herausfordert. Oder man muss nach jenem Zeitpunkte forschen, in welchem sich die im Kampfe begriffenen Grund-

ideen durch das schroffe Entgegentreten der aus ihnen gezogenen letzten Consequenzen gegenseitig in ihrer einseitigen Wirksamkeit so weit abgeschwächt haben, dass nach keiner Seite hin die ihr angehörenden Gedankenelemente in ihrer Ausschliesslichkeit sich geltend machen können, sondern alle heterogenen Gedankenkreise eine mehr oder minder gleichmässige Berücksichtigung fordern, so dass es auch einem nur in einem gewissen Grade genialen Manne möglich wird, die einzelnen Gedankenrichtungen in sich zu vereinigen, sich über seine und die vorausgegangene Zeit zu erheben, und so in wenigen Grundzügen jene Hauptrichtung anzudeuten, die sich aus der Vereinigung der verschiedenen Grundideen nothwendig ergeben musste. In beiden Fällen lassen sich Männer namhaft machen, die durch ihr Auftreten für ihre und die unmittelbar auf sie folgende Zeit von grosser Bedeutung waren, obwohl man in späteren Jahrhunderten und in der neuesten Zeit das Maass des ihnen gebührenden Ruhmes zu beschränken für gut befunden hat. Diese beiden Männer sind Johannes Scotus Erigena und Abälard. Beide sind durch ihre rege Thätigkeit als Lehrer auf dem Gebiete der Philosophie maassgebend geworden für die Entwickelung und eigenthümliche Gestaltung der philosophischen Lehren der auf sie folgenden Zeit, und somit ist auch die Periode der scholastischen Philosophie hinsichtlich ihres Ursprunges durch das Auftreten eines bestimmten Mannes begränzt, gerade so wie auch für die anderen Entwickelungsstadien der Philosophie meistens ein grosser und wahrhaft genialer philosophischer Geist durch seine Wirksamkeit maassgebend ist.

Um das Gesagte zu begründen, müssen wir auf Folgendes aufmerksam machen. Es wurde schon erwähnt, dass in den ersten Zeitabschnitten der christlich-germanischen Herrschaft im Abendlande, so zu sagen, nur der Inhalt der heil. Schrift und die Lehren und Gebräuche des Christenthums, oder endlich die durch das Leben der einzelnen Heiligen verwirklichten christlichen Tugendideale zur literarischen Thätigkeit anzuspornen vermochten, wobei immer Hauptzweck der Unterricht, namentlich die Heranbildung des jüngeren Klerus war. Die spärlichen Reste antiker Philosophie sind zwar in

den so zu Stande gekommenen Commentaren oder exegetischen Schriften nicht ohne Einfluss auf den Inhalt derselben geblieben, aber sie allein vermochten den menschlichen Geist nicht in dem Grade anzuregen, dass von einzelnen Männern der Versuch gemacht worden wäre, die in den Bruchstücken der philosophischen Literatur des Alterthums enthaltenen Grundprincipien zur Basis für das speculative Denken zu nehmen, um jene als absolut wahr geltenden Ideen des Christenthumes auf rationelle Weise neben der traditionellen Darstellung derselben zu gewinnen. Da tritt nun mit einem Maſe das Ganze einer philosophischen Weltanschauung der Antike durch Johannes Scotus Erigena der positiven Lehre des Christenthums gegenüber. Wie sich später herausstellen wird, ist die Lehre des Johannes Scotus Erigena nur eine beinahe vollständige Reproduction des Neuplatonismus; es wird dieses auch von ihm selbst offen eingestanden. Erigena hat bei der Darstellung seiner Lehre die aristotelische Kategorienlehre im Auszuge mit aufgenommen und es macht sich ihr Einfluss an manchen Punkten, jedoch nicht durchgreifend geltend. Es besitzt seine Lehre eine Reihe von Eigenthümlichkeiten, derentwegen er selbst nicht als blosser Eklektiker angesehen werden kann; aber wenn man nach dem eigentlichen metaphysischen Kerne, nach den leitenden Grundgedanken forscht, so wird man nur auf dieselben metaphysischen Grundvoraussetzungen geführt, aus denen die Lehre des Neuplatonismus hervorgegangen ist. Die Lehre des Johannes Scotus Erigena stellt sich dar als derselbe Pantheismus, welcher von den alexandrinischen Philosophen gelehrt worden war, welcher alles endliche Sein und Leben in dem Sein und Leben des einen Absoluten auf- und untergehen lässt. Den metaphysischen Grundvoraussetzungen des Neuplatonismus entsprechend kann die Weltentwicklung nur als eine Evolution des in der Idee des Absoluten Involvirten aufgefasst werden. Die Reihe der Weltwesen stellt sich dem Denker dar als eine Reihe realer Besonderungen des einen höchsten Seins, in welchem die in der einen Idee des Absoluten gelegene schlechthin unendliche Vielheit von bestimmten Ideen in unendlich mannigfaltiger Weise zur Offenbarung gelangt. Da aber nur das Allgemeine, sich Gleichbleibende, der Begriff als der constante Ausdruck des

an sich Wahren, des an sich unveränderlichen Absoluten angesehen werden kann, so wird eine Besonderung in der Form von realgesetzten Begriffen behauptet, welcher Process der Besonderung bis zum letzten Allgemeinen, bis zur Art, unter welcher nur Individuelles steht, fortschreitet. Diese Objectiv-Realsetzung abstracter Begriffe erscheint zunächst als die einzig zulässige und einzig mögliche Offenbarung der höchsten Idee. Das Individuelle, Veränderliche, das wirkliche Geschehen der Welt ist nur Trugbild des Scheines, welcher sich im Bereiche des Endlichen stets erzeugen muss, weil die der niederen Seinsstufe anhaftende Schranke und Negativität auch die ihr eigene Fassungskraft des Denkens beherrscht und begränzt, dem zu Folge die höhere Stufe von der niederen nie vollkommen entsprechend gedacht, sondern nur in einer Art mystischer Verzückung, in einem durch eine Mittheilung von oben bewirkten symbolischen Bilde erschaut werden kann. — Allein es erzwingt sich die objective Welt und die in ihr erfahrungsmässig gegebene Vielheit des Individuellen dennoch die Anerkennung der Giltigkeit und dadurch wurden schon die Neuplatoniker dazu geführt, gegenüber den an sich realen abstracten Begriffen eine noch um einen Schritt weiter gehende Besonderung des Absoluten zu behaupten. Eine Vielheit individueller, zwar gleicher, aber der Zahl nach geschiedener Essenzen oder Existenzen, die durch das successive Herantreten von Accidenzen selbst noch eine mannigfaltige Offenbarungsweise besitzen, bildet alsdann die eigentliche Grundlage der Dinge derselben Art. — Mit dieser neuen Behauptung war man zwar der wirklichen Welt um einen Schritt näher gekommen, aber auch durch sie wurde das wirkliche Geschehen nicht begriffen; die Erfahrungswelt und die in ihr herrschende Veränderung blieb ebenso unerklärt wie früher. Das Wahre und Wirkliche in der Welt ist und bleibt jene starre unwandelbare Vielheit der aus dem Absoluten herausgesetzten individuellen Essenzen oder Existenzen; der Schein der Veränderung erzeugt sich stets in der individuellen Essenz der Seele, welche durch die ihr Sein und Thun beherrschende endliche Beschränktheit nicht zur reinen Anschauung der Dinge vorzudringen vermag.

Dieser hier in wenigen Grundzügen geschilderte und vorzüglich den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita ent-

nommene metaphysische Ideenkreis ist es, der in der Lehre des Erigena dem positiven Lehrbegriffe des Christenthums gegenübertritt. Diese philosophische Weltanschauung macht sich in gleicher Weise gegenüber den durch die Bruchstücke aristotelischer Philosophie gangbar erhaltenen Grundsätzen der peripatetischen Schule geltend. Nach beiden Seiten hin tritt die Lehre des Johannes Scotus Erigena als eine feindlich wirkende Macht den bisher geltenden Lehrweisen auf philosophischem wie theologischem Gebiete entgegen. Es ist aber dabei sehr wohl zu beachten, dass der Grund für dieses feindliche Entgegentreten nicht in der Persönlichkeit des Erigena zu suchen ist; denn bei ihm finden wir denselben der Religion zugewandten Sinn der früheren Lehrer wieder. Auch sein Bestreben tendirt nur nach demselben Ziele, sich in den Inhalt der Lehren des Christenthums zu vertiefen, die ganze darin niedergelegte Fülle von Wahrheiten sich klar zu machen und zum dauernden Besitze des Wissens zu erheben. Allein er steht in dieser Hinsicht höher als seine unmittelbaren Vorgänger, denn ihm ist es nicht blos darum zu thun, durch eine Reihe von Commentaren den wahren Inhalt der Offenbarung an das Tageslicht zu fördern, sondern er ist auch bemüht, die bereits gewonnene, feststehende, als ausgemachte Wahrheit auch von ihm anerkannte Lehre, von den Grundprincipien seiner philosophischen Weltanschauung ausgehend, wenigstens hinsichtlich des Hauptinhaltes auf speculative Weise neu zu construiren und so im Lichte der reinen Vernunfterkenntniss noch vollständiger zu begreifen. Es liegt daher in dem Auftreten des Erigena nicht unmittelbar eine Herausforderung zum Kampfe, sondern seine Schriften durchweht ein milder versöhnlicher Geist. Nicht in subjectiver Hinsicht ist Erigena durch sein System ein Feind der positiven Kirchenlehre einerseits und der überkommenen und von ihm zum Theil mit aufgenommenen Grundsätze der Lehre des Aristoteles andererseits; wohl aber tritt seine Lehre als eine nach beiden angedeuteten Richtungen in objectiver Hinsicht feindlich wirkende Macht auf. Namentlich besteht ein greller Widerspruch zwischen den Hauptideen des Christenthums und den metaphysischen Grundanschauungen der von Erigena reproducirten Lehre des

Neuplatonismus. Dieser Widerspruch ist vorzüglich in Folgendem gelegen. Das Christenthum, an der Idee der Creation und dem damit verbundenen substanziellen Gegensatze von geschöpflichem und absolutem Sein festhaltend, fasst Gott als ausser- und überweltliches Wesen in Form absoluter Persönlichkeit in der Dreiheit realer, sich wissender Factoren, während die Welt als die durch schöpferische Spontaneität des dreieinigen Gottes realgesetzte und verwirklichte, in der ewigen Idee von Kosmos zur formalen Einheit verbundene Vielheit von Ideen creatürlicher, nicht absoluter oder bedingter Substanzen, als das an sich ewige, aber in der Zeit realisirte Gegenbild der Absolutheit des Schöpfers anzusehen ist. Im Neuplatonismus, wie in der Lehre des Erigena kann aber des darin offen ausgesprochenen Pantheismus wegen der substanzielle Gegensatz von Gott und Welt und somit weder die Idee der Creation, noch die den Mittelpunkt der christlichen Auffassung der Idee Gottes bildende Lehre von der Trinität zu einer wirklichen Geltung gelangen. Wenn daher diese beiden heterogenen Elemente dennoch mit einander verschmolzen wurden, wenn man auf diesen metaphysischen Grundlagen stehend sich des wahren Inhaltes der Lehre des Christenthums bemächtigen und eine speculative Reconstruction derselben versuchen wollte, so wurde ein von vornherein Unmögliches angestrebt und der innere Widerspruch der Principien musste stets in den Resultaten sich geltend machen.

Bevor jedoch dieser innere Widerspruch, der in den heterogenen Grundideen liegt, in den nöthigen logischen Consequenzen klar zu Tage tritt, entwickelt sich aus jener Lehre des Erigena ein anderer Gegensatz von Meinungen, der die mannigfaltigsten dialektischen Kämpfe veranlasste. Mit Hülfe der überkommenen aristotelischen Gedankenelemente bildet sich der in der Lehre des Erigena angedeutete Gegensatz einander widersprechender Behauptungen über die Objectiv-Realsetzung des reinen Seins in Form abstracter Begriffe, oder in Form individueller Essenzen zum Gegensatze von Nominalismus und Realismus aus, und es vermag dieser Streit über einen Punkt von gewiss untergeordneter Bedeutung die gesammte geistige Thätigkeit für eine längere Zeit der Art in Anspruch

zu nehmen, dass der erstgenannte Widerspruch, welcher von einer wirklich grossen Bedeutung für die Gesammtentwicklung der scholastischen Philosophie ist, während dieses Zeitraumes mehr oder minder in den Hintergrund tritt. Dieser Streit erreicht in der hier darzustellenden ersten Periode der scholastischen Philosophie seinen Höhepunkt in dem Auftreten Roszelins und Wilhelms von Champeaux. An diesen schroffen Gegensatz der beiden Extreme schliesst sich eine Reihe von Vermittlungsversuchen an, in denen sich das Bestreben kund giebt, die Lehre des Aristoteles mit den Grundprincipien des Platonismus in Einklang zu bringen. Auch über diesen die Glaubenslehren meist nur mittelbar berührenden Streit hatte die kirchliche Auctorität ein wachsames Auge; ihr selbst standen aber bei einer prüfenden Kritik in philosophischer Hinsicht nur die dem Platonismus entsprungenen philosophischen Anschauungen zu Gebote. Daraus wird es erklärlich, warum die kirchliche Auctorität zunächst sich auf die Seite des Realismus stellt, welcher eben eine Fortbildung platonischer Grundideen ist. Wie kühn auch der Nominalismus mit seinen Behauptungen hervortritt und alle Schärfe des Verstandes zur Vertheidigung derselben in Anwendung bringt, er muss in seinem extremen Auftreten sich dem verurtheilenden Machtspruche kirchlicher Auctorität unterwerfen. — Bei den Vertretern der kirchlichen Auctorität sehen wir daher trotz alles Festhaltens am positiven Lehrbegriffe stets jenen Ideenkreis, welcher die Veranlassung zur ganzen Bewegung gegeben hatte, wiederkehren; und derselbe weiss sich in den Schriften dieser Männer immer wieder präponderirend geltend zu machen. Es ist daher des inneren Widerspruches der Principien wegen auch nicht möglich, dass die philosophischen Bestrebungen hinsichtlich der Förderung des eigentlich angestrebten Zweckes von einem dauernden Erfolge gekrönt sein könnten. Selbst das Auftreten eines Anselmus von Canterbury vermag keinen dauernden Einfluss zu üben, auch in seiner philosophischen Gedankenrichtung vermögen die christlichen Ideen nicht in ihrer Reinheit zur Darstellung zu gelangen. Es entsteht daher das Streben auch, auf eine von allen bisher geltenden philosophischen Principien unabhängige Weise den Inhalt des posi-

tiven Christenthums darzustellen und dieses Bestreben hat in Hildebert von Lovardin seinen Hauptvertreter gefunden. Bei allen anderen Männern schleicht sich der dem Platonismus entsprungene Ideenkreis ein, und immer wird von da aus dasselbe wiederholt, was schon Erigena anstrebte, nämlich zunächst sich in den Inhalt der geoffenbarten Heilswahrheiten zu vertiefen und dann wenigstens die obersten Grundsätze der christlichen Lehre auf eine speculative Weise zu reconstruiren. Der Sache nach bildet immer die platonische Lehre, oder die weitere Consequenz derselben, der durch Erigena reproducirte Neuplatonismus, in grösserer oder geringerer Vollständigkeit die eigentliche metaphysische Grundlage für alle derartigen Versuche. Ja es hat den Anschein, dass die Schriften des Erigena geradezu als Quelle benützt wurden, obwohl sein Name nicht genannt wird. In dieser Ansicht kann man durch folgende beachtenswerthe Punkte bestärkt werden. Es ist zunächst eine erwiesene Thatsache, dass unmittelbar nach dem Auftreten des Erigena seine Schriften benützt wurden und somit auch die in ihnen niedergelegten Ideen sich in den Schulen Eingang zu verschaffen wussten. Wir werden dieses bei den später dargestellten, wenn auch spärlichen Notizen über Henricus und Remigius von Auxerre sehen [1]). Remigius, der sich enger an Erigena angeschlossen zu haben scheint, trat zu Auxerre, Reims und endlich zu Paris als Lehrer auf; durch ihn konnten daher jene Grundideen eine grosse Verbreitung gefunden haben. Es scheint auch die Hauptschrift des Erigena, „De divisione naturae" häufig direct benutzt worden zu sein, denn Wilhelm von Malmesbury berichtet darüber aus dem zwölften Jahrhunderte, dass ihr Inhalt eine grosse Unterstützung bei der Lösung verwickelter Fragen zu bieten vermöge; nur müsse man von denjenigen Punkten absehen, in denen derselbe von dem Lehrbegriffe der Lateiner abweiche, weil der Verfasser sich zu stark den Griechen zugewendet habe [2]).

---

1) Vide den Abschnitt Entwicklung des Gegensatzes von Nominalismus und Realismus.

2) Bulaeus Historia univ. Par. T. 1 p. 183, 212. — Composuit etiam librum — de divisione naturae, propter perplexitatem quarundam quae-

Dass die Schriften Erigena's benützt worden sind, aber auch das Gefährliche derselben für die positive Lehre nicht lange verborgen geblieben ist, dafür spricht der Umstand, dass das Hauptwerk „De divisione naturae" auf den in dem Abendmahlstreite gegen Berengar gehaltenen Concilien als eine Schrift ketzerischen Inhaltes verdammt wurde. Höchst wahrscheinlich mochte auch Gerbert sich mit Erigena beschäftigt haben, denn es findet sich bei ihm eine Stelle aus „De div. nat." wörtlich abgeschrieben vor [1]). Ferner weist namentlich die Lehre Gilberts de la Porrée an mehreren Punkten auf Erigena zurück, worauf schon Hr. Hofrath Ritter aufmerksam gemacht hat [2]). Neben Gilberts Schriften weist der im zwölften Jahrhunderte sich geltend machende Mysticismus, wenn er überhaupt noch eine wissenschaftliche Basis besitzt, gewiss nur auf Erigena zurück; denn aus dem Nominalismus, wie überhaupt aus der Richtung des Denkens, welche die Grundlehren der peripatetischen Schule zu den ihrigen machte, dürfte das Entstehen des Mysticismus schwerlich begreiflich gemacht werden können. Richard von Sct. Victor nennt den Johannes Scotus unter den grossen Erfindern der Theologie [3]) und Hugo von Sct. Victor benutzte die Uebersetzung der coelestis Hierarchia bei der Abfassung eines Commentars über dieselbe [4]); Amalrich von Bena war mit dem Inhalte der Schriften des Johannes Scotus vertraut; er wurde von Innocenz III. zum Widerrufe veranlasst, und nachher verdammte die Pariser Synode seine Lehre als eine ketzerische, die vorzugsweise aus der Schrift „De div. nat." geschöpft sei. Ebenso findet sich in einigen wahrscheinlich aus dem zwölften Jahrhunderte herrührenden Abschriften der fälschlich dem Augustinus zugeschriebenen Principien der Dialektik eine Stelle, die offenbar späteren Ursprunges ist, als die Verfassung der Schrift, die

---

stionum solvendarum bene utilem, si tamen ignoscatur in quibusdam, in quibus certe a Latinorum tramite deviavit, dum in Graecos acriter oculos intendit.

[1]) Pezii Thesaur. nov. T. I p. II De corpore et sanguine domi VII p. 141 de div. nat. L. IV. c. 4.

[2]) Geschichte der Philosophie Bd. VII p. 459.

[3]) Opp. Lib. except. c. 24 p. 317.

[4]) Opp. I p. 468, sqq.

aber ganz auf die Lehre des Erigena hinzuweisen scheint [1]). Von den fünf bei der im Jahre 1689 bewerkstelligten Herausgabe der Schriften des heil. Augustinus enthielten nur drei diese Stelle [2]); sie dürfte also wahrscheinlich von dem Copisten eingefügt worden sein. Dass wir den Namen des Johannes Scotus Erigena nirgends genannt finden, darf uns nicht wundern, hatte doch früher die Kirche schon ihr verdammendes Urtheil über die Lehren desselben gesprochen. Dass aber namentlich im zwölften Jahrhunderte die Schriften des Erigena benützt wurden, dafür spricht vorzüglich der Umstand, dass im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts (1210) die in Paris zu einem Concil versammelten geistlichen Würdenträger sich veranlasst fanden, die Schriften des Erigena abermals zu verdammen. Es giebt aber dieses Concil einen deutlichen Beweis von dem zu jener Zeit stattfindenden Verfalle der Wissenschaft, denn die Lehre des Erigena wurde als peripatetische Blasphemien enthaltend verdammt. — Selbst in Rom

---

[1]) S. Aur. Aug. Opera Parisiis 1689 T. I. Appendix p. 5. c. V. Sciuntur enim corporalia, intelliguntur spiritalia, latet vero ipse Deus; et informis materia Deus est, quod neque corpus est, neque animal est, neque sensus est, neque intellectus est, neque aliquid quod excogitari potest. Informis materia est mutabilitas mutabilium rerum copax omnium formarum.

[2]) Ibid. Nota margin. — Diese Stelle findet sich in dem durch Barthelèmy Hauréan genauer untersuchten Codex Sangermanensis pervetustus nicht; dafür entdeckte Hauréan, dass die in demselben befindlichen bereits von Cousin (Ouvr. inéd. d'Abélard) erwähnten Glossen vom Heiricus herrühren. Nouvelle Biographie générale par Dr. Hoefer T. XXIII p. 803. — Mais ce qu'Heiric nous a laissé de plus important, ces sont des gloses sur l'Isagoge de Porphyre, l'Interprétation d'Aristotéle, la dialectique attribuée à Saint Augustin et le traité de dix catégories inséré dans toutes les éditions du même père. Jedoch ist diese Vermuthung, wie sich später zeigen wird, nicht ganz richtig. Was das Alter der beiden dem Augustinus zugeschriebenen Schriften anbelangt, so ist zu bemerken, dass beide Schriften viel älter sind, als aus dem neunten Jahrhunderte. Die Schrift über die zehn Kategorien ist ein Excerpt aus der verloren gegangenen Schrift des Themistius-Paraphrasis categoriarum Aristotelis. Dieselbe muss unmittelbar nach dem Auftreten des Themistius verfasst worden sein, worauf folgende zwei Stellen hindeuten. S. Aur. Aug. op. T. I. App. De decem Categoriis. c. III. Sed ut Themistio nostrae aetatis erudito philosopho placet. C. XXII. Haec sunt, fili carissime, quae jugi labore assecuti, cum nobis Themistii nostra memoria egregii philosophi magisterium non deesset, ad utilitatem tuam de Graeco in Latinum convertimus. — Vide Aristotelis opera omnia ed. Theoph. Buhle. Biponti 1791 T. I p. 314. Plura Themistii scripta perierunt in quarum numero etiam sunt: Paraphrasis categoriarum Aristotelis, e qua liber de decem categoriis Augustino vulgo tributus, maximam partem excerptus est etc.

musste eine häufigere Benützung der Schriften des Johannes Scotus bekannt geworden sein, denn das Buch „De divisione naturae“ wurde durch eine Bulle des Papstes Honorius III., datirt vom 23. Februar 1225 verdammt. Endlich sprechen für die häufige Benützung der Schrift „De divisione naturae“ die trotz mehrmaliger Verurtheilung dieses Werkes von Seiten der Kirche sich an den verschiedensten Orten vorfindenden Codices, welche sich bis auf unsere Tage erhalten haben.

In dem eben Erwähnten liegen wohl der Anhaltspunkte genügend viele, welche in der Ueberzeugung bestärken können, dass wir in den Lehren jener Männer, welche der ersten Periode der scholastischen Philosophie angehören und als Vertreter des Realismus gelten, nur stets dasselbe Bestreben wiederfinden, von den durch Erigena in den Vordergrund gestellten metaphysischen Grundlagen aus sich des Inhaltes der Glaubenswahrheiten zu bemächtigen, und sie selbst durch eine speculative Reconstruction gegen jeden etwaigen Angriff von Seiten der Vernunft noch mehr sicher zu stellen. So wie die Lehren des Christenthums als Offenbarung der höchsten Vernunft, als Offenbarung des ewig Wahrhaftigen bezüglich der Wahrheit des Inhaltes über jeden Zweifel erhaben dastanden und als ausgemachte Sache angenommen wurden, so sollte auch diese absolute Giltigkeit und Wahrheit derselben durch die menschliche Vernunft zur vollen Evidenz für jedes denkende Individuum gemacht werden. Es ist also jedenfalls ersichtlich; dass die ganze speculative Denkbewegung der in Rede stehenden Periode vorzugsweise durch das Auftreten des Johannes Scotus Erigena in ihrer Eigenthümlichkeit bedingt und bestimmt wird, und insofern ist Erigena der wahre Stammvater der scholastischen Philosophie zu nennen, deren Anfang daher mit dem Beginn seiner Lehrthätigkeit zusammenfällt.

Damit hätten wir die eine Möglichkeit, den Beginn der scholastischen Philosophie zu bestimmen, gegeben; es wurde aber an einer vorausgegangenen Stelle auch noch Abälard als derjenige genannt, an dessen Auftreten sich der Anfang einer neuen Periode knüpft.

Wir haben darauf hingewiesen, dass in dem Beginnen des

Erigena ein innerer Widerspruch vorhanden war, indem an sich mit einander unverträgliche Elemente durch die menschliche Denkthätigkeit zu einem Ganzen vereinigt wurden. Dieser Widerspruch musste um so fühlbarer werden, je schroffer der Realismus den Ausschreitungen des Nominalismus entgegenzutreten gezwungen wurde. Die kirchliche Auctorität sah sich bald nach der Verurtheilung der Vertreter des Nominalismus genöthigt, auch gegen die Repräsentanten der dem Realismus ganz ergebenen Gedankenrichtung beschränkend einzugreifen, da der Widerspruch derselben mit der Kirchen-Lehre immer offener zu Tage trat. Sollte in dieser Zeit das denkende Subject sich nicht ganz des Rechtes des Vernunftgebrauches begeben und zur gänzlichen Unthätigkeit verdammt sein, so blieb nur noch ein Ausweg offen. Im Streite zwischen Nominalismus und Realismus hatten die wenigen überlieferten Bruchstücke aristotelischer Denkweise den Realismus zum Aufgeben mancher extremen Behauptung, zu mancher Concession gezwungen; es war sogar der Versuch gemacht worden, aristotelische und platonische Lehrweisen zu einem Ganzen zu vereinigen, wenn auch keine besonderen Resultate dabei erzielt wurden. Es war auf diese Art die Möglichkeit gegeben, den bisher zurückgedrängten Ideenkreis in den Vordergrund treten zu lassen, um mit Hülfe desselben das von Neuem anzustreben, was bisher durch die Benützung platonischer Grundanschauungen nur in sehr unvollkommener Weise gelungen war. Nimmt man auf die Grundprincipien der aristotelischen Lehre Rücksicht, beachtet man namentlich den Gegensatz eines obersten Material- und Formal-Principes, so muss man zu der Ueberzeugung gelangen, dass hiemit sich die Grundideen des Christenthums viel leichter verbinden liessen. Die Idee eines obersten Formal-Principes konnte sich in die Idee eines ausser- und überweltlichen Gottes, der von Ewigkeit her die Ideen von dem geschöpflichen Sein und dessen Erscheinungsformen in seiner absoluten Intelligenz besitzt, verwandeln, während das formlose Substrat der creatürlichen Dinge durch schöpferische Spontaneität gesetzt gedacht wird, welches stoffliche Substrat durch successives Herantreten der durch die göttlichen Ideen vorhergedachten und vor-

herbestimmten Formen in die Vielheit der Dinge der Welt auseinandergeht. Nun ist aber zu beachten, dass die Lehre des Aristoteles nur in wenigen Grundzügen und zwar vorzüglich von ihrer formallogischen Seite aus bekannt war; es ist daher dort, wo das eben Gesagte eintritt, auch das Angestrebte nur mehr in einigen Umrissen angedeutet, als selbst schon entwickelt. Durch den Einfluss der später vollständig bekannt gewordenen Schriften des Aristoteles musste sich die einmal eingeschlagene Gedankenrichtung nur vollständig entwickeln und Alles das explicite darstellen, was eben von diesen Grundlagen aus gewonnen werden konnte. In dieser Hinsicht ist nun Abälard derjenige, welcher den ersten Impuls zur gesammten weiteren speculativen Denkbewegung gegeben hat. Was von diesen Fundamenten aus hinsichtlich des von der scholastischen Philosophie angestrebten Zweckes geleistet werden konnte, das findet sich in den Lehren des Thomas Aquino am vollständigsten dargestellt In Abälard ist diese Hauptrichtung der scholastischen Philosophie, wie im Keime angedeutet, ihm gebührt der Ruhm das Meiste zur Begründung dieser Hauptrichtung der scholastischen Philosophie beigetragen zu haben, worauf schon Cousin hingewiesen hat [1]). Würde man nun unter der scholastischen Philosophie eben diese auf der durch Abälard betretenen Bahn erreichten Resultate der dem religiösen Gebiete vorzugsweise sich zuwendenden Denkbewegung verstehen, die sich eines länger dauernden Erfolges erfreute und einen nachhaltigen Einfluss auf die gesammte geistige Thätigkeit auszuüben vermochte; dann würde man den Beginn derselben an das Auftreten Abälards zu knüpfen haben.

Gegen eine derartige Abtheilung der Geschichte der Philosophie ist aber zu bemerken, dass dadurch keinesfalls alle Leistungen auf dem Gebiete der Philosophie während des in Rede stehenden Zeitraumes begriffen sein würden, am allerwenigsten würde der unmittelbar neben der Hauptrichtung sich

---

[1]) Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard p. III. C'est donc lui (Abélard) qui contribua le plus à fonder la scolastique. IV. Il est donc le principal fondateur de la philosophie du moyen-âge.

geltend machende Mysticismus erklärbar sein. Wohl aber lernt man die Möglichkeit desselben aus der Lehre des Erigena, namentlich aus der Art und Weise, wie er die Gewinnung höherer Erkenntniss durch Theophanien schildert, begreifen, und es bietet Gilbert de la Porrée einen naturgemässen Uebergang zu einem mächtigeren Hervortreten der mystischen Weltanschauungen dar. Wir sehen uns also genöthigt, den Beginn der scholastischen Philosophie in die Zeit des Auftretens des Johannes Scotus Erigena zu verlegen, und die scholastische Periode umfasst somit den Zeitraum von Erigena bis zu Baco und Descartes, in welcher Abgränzung wir mit Remusat und Rousselot übereinstimmen. [1]) Nur von Erigena aus kann die ganze Mannigfaltigkeit geistiger Producte während dieses Zeitraumes entsprechend gewürdigt und begriffen werden. Ja es wird das Erscheinen Abälards selbst, und die ganze Eigenthümlichkeit seiner Lehrweise durch die vorausgegangene Entwickelung der philosophischen Lehren, durch den Gegensatz von Nominalismus und Realismus bedingt. Das Auftreten Abälards und Gilbert de la Porrée bildet den Uebergang zum zweiten Entwicklungsstadium der scholastischen Philosophie und insofern auch den Schluss des ersten, das hier seine Darstellung finden soll.

Aus dem Dargestellten ist ersichtlich, dass die ganze scholastische Philosophie in der innigsten Beziehung zur Entwicklung der wissenschaftlichen Theologie stehe und ohne Rücksicht auf dieselbe gar nicht begriffen und behandelt werden könne. Wenn jedoch die Entwicklung der Theologie stets beachtet werden muss, so ist damit nicht etwa die Entwickelungsgeschichte der Dogmen der Kirchenlehre, sondern es ist die speculative Seite der Theologie, vermöge welcher sie mit der allgemein menschlichen Wissenschaft zusammenhängt, vorzugsweise gemeint. — Die scholastische Philosophie, ganz den religiösen Ideen zugewandt, besitzt dadurch ihre eigene Erhabenheit und Tiefe, und auch dort, wo sie in formaler

---

[1]) Remus. Abélard T. I p. 277. La scolastique ou pour mieux parler la philosophie depuis Scot Érigene jusqu'à Descartes. Rousselot études sur la philosoph. dans le moyen-âge. Par. 1840, 1842.

Dialektik aufgegangen zu sein scheint, lässt sich immer noch ein tieferer Hintergrund nachweisen. Keineswegs kann sie deshalb als blosse Dialektik, in der die ganze Spitzfindigkeit des menschlichen Verstandes sich geltend macht, angesehen werden; sie ist, wenn auch in die Formen der Dialektik gekleidet, dennoch wahre Philosophie [1]), deren Ziel kein anderes ist, als die Totalität des Endlichen sowohl bezüglich des Seins und Lebens, als wie bezüglich des letzten Zweckes desselben aus der Idee Gottes abzuleiten und denkbar zu machen. Wer der scholastischen Philosophie dieses Hinblicken nach dem Ewigen, Unendlichen, dieses innige Verschmelzen von Theologie und Philosophie zum Vorwurfe machen wollte, der hat selbst die wahre Tendenz aller philosophischen Bestrebungen noch nicht begriffen; denn diese ist keine andere, als dass die Philosophie in der Religionsphilosophie ihren natürlichen Abschluss finde. Daher wird die Speculation stets zur Lösung jener Aufgabe getrieben werden, welche die Scholastik sich gestellt hatte, sich nämlich in den Inhalt der bestehenden Religionssysteme, vorzüglich jenes Systems, dem das philosophirende Subject sich angeschlossen hat, zu vertiefen, der reichen Fülle der darin enthaltenen Wahrheiten sich zu bemächtigen, und die letzteren in subjectiv idealer Weise durch eine Reihe von Vernunftschlüssen aus den metaphysischen Grundprincipien der eigenen philosophischen Weltanschauung zu reconstruiren. Die scholastische Philosophie ist sich dieser Aufgabe, zu deren Lösung die gesammte geistige Thätigkeit hindrängt, von vornherein bewusst, ihr eigentlicher Charakter ist also der der Religionsphilosophie. In der Scholastik haben wir das immer wiederkehrende, nie ermüdende Streben, das Erbe religiöser Ueberzeugungen aus der selbstgedachten Idee Gottes sich glaubhaft zu machen, um nur desto inniger sich ihnen hingeben und überlassen zu können. In dieser ihrer Eigenthümlichkeit ist die scholastische Philosophie, man möchte sagen, ein treues Abbild eines auf den engen Raum der Zelle beschränkten, aber dabei Gott

---

[1]) Remusat Abélard T. I p. 303. La scolastique n'a donc pas été la philosophie réduite à la dialectique, mais aux formes de la dialectique.

ganz ergebenen Mönchslebens. So wie dieses letztere bemüht ist, sich über alle störenden Einflüsse, die von der materiellen Welt ausgehen, zu erheben und auf ethisch-practischem Gebiete das wahre Tugendideal in immer reinerer, immer vollständigerer Weise darzustellen und den Zustand jenseitiger Vollkommenheit wenigstens annäherungsweise im Diesseits in einem wenn auch matten Abbilde zu verwirklichen; so ist die scholastische Philosophie auf theoretischem Gebiete bestrebt, zu einer immer höheren Lichtregion der Erkenntniss sich aufzuschwingen, um das Ewige, Himmlische immer vollkommener zu begreifen oder in mystischer Verzückung zu schauen. So wie aber dem Mönche, wenn er lange in seiner Zurückgezogenheit unberührt von den vorgefallenen Thaten auf der Weltenbühne lebte, und dann plötzlich in diese Welt versetzt würde, das Verständniss seiner Zeit mehr oder minder abhanden gekommen ist; in ähnlicher Weise verhält es sich mit der scholastischen Philosophie. Auch sie, stets der Betrachtung des Ewigen zugewendet, vergisst den forttreibenden Process der Gesammtentwickelung menschlicher Cultur und Wissenschaft in allen seinen Phasen weiter zu verfolgen, und wenn ihr die auf empirischem Wege gewonnenen Erkenntnisse als eben so viele unleugbare Thatsachen gegenübertreten, vermag auch sie dieselben nicht in sich aufzunehmen und entsprechend zu würdigen. Die Erfahrung ist ihr vorausgeeilt und wo die durch Erfahrung gewonnenen Erkenntnisse jenen durch logische Operationen aus abstracten Begriffen abgeleiteten Resultaten mächtig gegenübertreten, vermögen die ersteren über die letzteren den Sieg zu erringen, womit der Schluss der Scholastik und der Beginn einer neuen Periode der Philosophie gegeben ist. Dieses ist der Fall bei dem Auftreten des Baco und Cartesius, daher eben mit ihnen eine neue Periode beginnt.

Hinsichtlich des Erfolges, dessen sich die speculative Denkbewegung in der scholastischen Periode zu erfreuen hatte, ist zu bemerken, dass allerdings der Einfluss der durch Abälard bereits angedeuteten Gedankenrichtung, welche in den grossen Lehrern des Mittelalters ihre Hauptvertreter hatte, namentlich auf theologischem Gebiete ein grosser und dauernder war, ja noch bis in die Gegenwart reicht. Allein die

durch die Bildung der [illegible] Philosophie zu Stande gekommene Vermittlung von Theologie und Philosophie ist [illegible] nur eine [illegible] gewesen. Die Scholastik [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Verhältnisse von Glauben und Wissen [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Theologie und Philosophie gar nicht [illegible] [illegible], dass sie vielmehr in voll-kommenem Einklange [illegible], dass der Inhalt des Glaubens [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Wissens zu erheben und insofern [illegible] Glauben zum Wissen [illegible] sei. Die Scholastik [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], die mit seinen Zinnen ins blaue Himmelsreich [illegible] und so Himmel und Erde verbindet. Das himm-lische [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Menschen durch die Offenbarung [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] man [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] der Natur-[illegible] und Menschenwelt [illegible] [illegible] [illegible] Frage über [illegible] und Welt, Geist und Natur [illegible] [illegible] Räthsel des Lebens zu lösen. Zu vollkommenen Führern bei diesem Ge-schäfte [illegible] die [illegible] Philosophen erkoren. Indem so die Scholastik immer mit Hilfe der griechischen Philosophie, die [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Basis hatte, ihr Ziel zu erreichen strebte, erscheint ihr Bemühen als das rastlose Ringen des menschlichen Geistes zur höheren Region des Lichtes sich emporzuschwingen, das sich jedoch nie eines vollkommenen, sicheren Erfolges rühmen kann, da von vorn-herein Unvereinbares mit einander zur Einheit verbunden werden sollte. Die scholastische Philosophie ist, möchte man sagen, eine Sisyphus-Arbeit der menschlichen Vernunft, indem die letztere, nachdem sie kaum das angestrebte Ziel erreicht zu haben glaubt, auch schon wieder die grellen Differenzen zwischen den durch abstracte Begriffsspeculation gewonnenen

Resultaten und dem Inhalte der Offenbarung wahrnimmt. So wird die menschliche Vernunft, nachdem sie alle durch die die Entwicklung der Scholastik bedingenden Elemente möglich gewordenen Wege betreten, nirgends aber das angestrebte Ziel vollkommen erreicht hat, so zu sagen an sich selbst irre und in einer Art von Verzweiflung über die Erfolglosigkeit des Bemühens, dringt sich ihr die Ueberzeugung auf, dass die Differenz zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Philosophie und Theologie als etwas Factisches angenommen werden müsse, dass Theologie und Philosophie ganz verschiedene, getrennte Gebiete seien, für deren Durchforschung das menschliche Denken auch besondere Principien besitze, die sogar mit einander in directem Widerspruche stehen können. Darum könne auf theologischem Gebiete wahr oder falsch sein, was auf philosophischem sich beziehungsweise als falsch oder wahr darstellt und umgekehrt. So wurde ein doppeltes Princip der Wahrheit statuirt, und die Scholastik langte bei dem Gegentheile ihrer eigenen Voraussetzungen an, womit der Schluss dieser Periode angedeutet ist.

In dem eben Erwähnten liegt aber auch zu gleicher Zeit ein Hauptgebrechen der scholastischen Philosophie. Alle Philosophie soll zu einer höheren Verständigung über die erfahrungsmässig gegebene Wirklichkeit führen, sie soll das Welt- und Gottesbewusstsein des Menschen zum klaren Verständnisse erheben, um alle Räthsel des Daseins von der gewonnenen Ueberzeugung aus zu lösen. In diesem durchzuführenden Geschäfte muss das menschliche Denken den empirisch gegebenen Inhalt sinnlicher wie geistiger Erfahrung berücksichtigen, um durch eine genaue Analyse des Gegebenen dazu geführt zu werden, nicht blos die Qualitäten des in den Erscheinungen der Welt sich offenbarenden Seins und die Gesetzmässigkeit der Wirkungsweise zu erkennen und festzustellen, sondern auch, so weit als die endliche Fassungskraft vernunftbegabter Creaturen es gestattet, die Idee eines letzten Grundes und den ihr zukommenden Inhalt in seiner Reinheit zu gewinnen, um aus dieser höchsten Idee alles Andere in seiner Möglichkeit oder Nothwendigkeit zu begreifen. Die scholastische Philosophie, dem letztgenannten Theile der Aufgabe des speculativen Denkens

sich zuwendend, vernachlässigt den empirisch-analytischen Theil der Philosophie; denn wenn auch das Gegebene von ihr an manchen Punkten berücksichtigt, und namentlich aus dem erkannten Endlichen ein Schluss auf das Dasein des Unendlichen gezogen wird, so vermag sich dennoch die Erfahrung in den ferneren Constructionen aus abstracten Begriffen und Ideen wenig Einfluss zu verschaffen. Insofern hat die scholastische Philosophie, wie sie hinsichtlich ihrer Principien von vornherein dogmatisch ist, in ihrer weiteren Entwicklung einen abstract begrifflichen, synthetisch-constructiven Charakter. Sie leidet daher an allen Gebrechen einer abstracten Begriffsspeculation.

Neben diesem Fehler tritt aber ein anderer auch in ziemlich greller Weise zu Tage, der in Folgendem angedeutet ist. Indem die Philosophie daran ging, sich der Wahrheiten der Religion in ihrer Reinheit zu bemächtigen, war sie genöthigt, die etwa bereits bestehenden oder sich geltend machenden differirenden Ansichten über einzelne dogmatische Wahrheiten und kirchliche Gegenstände durch dialektische Schärfe genau aus einander zu halten, das Wahre vom Falschen zu sondern und in logisch scharf begränzten Begriffen festzuhalten. Es veranlasste dieses eine sehr enge Verbindung der Dialektik mit der Theologie. Da man ferner allem anderen Wissen nur insofern einen besonderen Werth zuerkannte, insofern es sich als nützlich erwies, die Wahrheiten der Religion zu erklären, sie der Vernunft zugänglich zu machen und zu vertheidigen, oder geradezu die Meinung sich Bahn gebrochen hatte, alles andere Wissen sei nur um der Religion willen anzustreben; so musste natürlich Dialektik vor allen anderen Doctrinen betrieben werden, um mit ihrer Hilfe jedwede vom Dogma divergirende Ansicht zu widerlegen und es selbst zu befestigen. Wenn daher zeitweilig das Bewusstsein um die Grösse der Aufgabe der Scholastik nicht mächtig genug hervortritt, so gilt in einem solchen Zeitraume schon eine im Disputiren erworbene Fertigkeit, irgend einen aufgeworfenen Satz mit aller Spitzfindigkeit zu vertheidigen, für einen hohen Grad von Bildung; ja Niemand gilt für einen guten Kopf, der nicht im Stande ist, verwickelte Fragen auf die Bahn zu bringen, sie aufzulösen, und eine Menge subtiler

Unterscheidungen zu machen. Es artet das Streben nach philosophischer Erkenntniss in den öffentlichen Disputationen in ein Prunken mit dialektischer Fertigkeit aus, in welchen Kämpfen auch häufig die stärkere Lunge den Sieg davontrug. [1]) Dazu kommt noch ein anderer Punkt zu beachten. Während die grossen Lehrer der scholastischen Philosophie hinsichtlich der Behandlung theologischer Fragen den ganzen Schatz der Wahrheiten des Christenthums und den inneren Zusammenhang derselben beachten, wenden sich untergeordnete Geister einzelnen minder wichtigen Punkten und kleinlichen Gegenständen, oder völlig abgeschmackten Fragen zu, die mit einer Alles erschöpfen wollenden Gründlichkeit und Breite behandelt werden, als sollte darin das grosse Problem der Scholastik die endliche Lösung finden. Es ist das namentlich der Fall gegen das Ende der scholastischen Periode, wofür eine Reihe von Herrn Prof. Dr. Hoefler unlängst in der Prager Universitätsbibliothek aufgefundener bisher unbekannter Manuscripte aus der hussitischen Zeit einen neuen klaren Beweis liefert. [2]) Die scholastische Philosophie, wie sie aus unscheinbaren Anfängen entstanden ist, verliert sich ebenso in einer Reihe beinahe bedeutungsloser Producte. Dieselbe gleicht hierin einem Flusse, der aus einer Reihe von unscheinbaren Quellen und Bächen entspringt, während seines langen Laufes zum mächtigen Strome anschwillt, aber nicht mit seiner ganzen Mächtigkeit in die offene See hinausströmt und dieselbe noch in weiten Kreisen in Bewegung setzt, sondern in viele einzelne Arme sich theilt und am niedrigen Meeresufer wie im Sande verrinnt.

---

[1]) Bulaeus hist. univ. Paris. T. I p. 512.

[2]) Diese aufgefundenen Manuscripte enthalten eine Reihe von Dissertationen über eine Menge bei einem grossen dialektischen Turniere an der Prager Hochschule aufgeworfener und behandelter Fragen. Von der Qualität der behandelten Stoffe giebt ein Zeugniss, dass unter anderen subtilen Fragen auch die als eine sehr wichtige vorkommt, ob von den in Sodoma und Gomorrha Untergegangenen, oder von den mit Pharao im rothen Meere Ertrunkenen Einige der Erlösung theilhaftig seien. Da Hr. Prof. Hoefler die Güte hatte, den von ihn gemachten Fund dem Verfasser zur weiteren Bearbeitung zur Verfügung zu stellen, so hofft derselbe, sobald Zeit und Musse es gestatten, über den Inhalt und den philosophischen Werth der Manuscripte nächstens etwas Genaueres veröffentlichen zu können.

Am Schlusse der Einleitung zur Geschichte der scholastischen Philosophie wäre nur noch eine Eintheilung dieser Periode zu geben. Hinsichtlich dieses Punktes sei nur bemerkt, dass hier von einer sich auf den ganzen Zeitraum beziehenden Eintheilung Umgang genommen wurde, indem eine solche sich mehr für jenen Theil eignet, in welchem der Schluss der scholastischen Philosophie seine Darstellung findet. Was aber die Gliederung der Lehren während des hier abgehandelten Zeitraumes betrifft, so lässt sich dafür ein eigentlicher Eintheilungsgrund nicht namhaft machen; wir müssen uns daher mit dem begnügen, was im Vorangehenden bereits über die Entwicklung der philosophischen Lehren dieses Zeitabschnittes gesagt wurde, wobei so weit es thunlich erscheint, die chronologische Aufeinanderfolge der einzelnen Lehren Beachtung fand.

---

1. Uebersicht über die der eigentlich scholastischen Periode unmittelbar vorhergehende Zeit.

1. Durch die Stürme der Völkerwanderung war die gesammte frühere Cultur, wenn auch nicht mit einem Male vernichtet, so doch bis auf einige spärliche Ueberreste zerstört worden. Kunst und Wissenschaft vermochten nur auf eine sehr kümmerliche Weise ihre Existenz zu fristen. Bei den zwar freien aber fast noch völlig ungebildeten germanischen Völkerstämmen, welche sich in die hinterlassene Erbschaft des untergegangenen weströmischen Reiches getheilt hatten, konnte eine eigentliche rege wissenschaftliche Thätigkeit nicht sogleich entstehen, denn alle waren weit zurück hinter dem Culturzustande, der durch die Römerherrschaft sich erzeugt hatte. Alle konnten zunächst nichts Anderes thun, als die in den Trümmern noch übriggebliebenen Reste römischer Cultur in sich aufnehmen, um mit deren Hülfe selbst eine höhere Stufe der Civilisation und literarischen Bildung zu erreichen. Von grosser, ja unberechenbarer Bedeutung ist in dieser Hinsicht der Umstand, dass sich die germanischen Völkerelemente bald dem Christenthume zuwenden und die Lehrer des Christenthums die eigentlichen Culturträger werden. Da aber der Hauptzweck der Wirksamkeit der Priester und Mönche nur der war, die Lehren der christlichen Religion und christliche Gesittung zu verbreiten, dagegen eine weitere wissenschaftliche Thätigkeit, insofern sie nicht die Heranbildung des jüngeren Klerus bezweckte, nur von Zeit und Umständen abhing, so wird es begreiflich, dass die gesammte Intelligenz in einen bedeutenden Verfall gerathen konnte, und sich so zu sagen nur auf einen sehr engen Kreis dem Klerus angehöriger Männer beschränkte. Nur die eingetretene Spaltung zwischen den Arianern und den Orthodoxen, die sich auf die Gothen erstreckte, vermochte wegen der nothwendig gewordenen

gegenseitigen Bekämpfung in einem gewissen Grade zum Studium anzuregen. Wir finden daher im sechsten Jahrhunderte einen so grossen Verfall der Intelligenz, dass Aberglaube und Gottesurtheile in Blüthe stehen. Von allem früheren Wissen wurde beinahe nur eine etwas genauere Kenntniss des Lateinischen bewahrt und zwar vorzüglich aus dem Grunde, weil Priester und Mönche darauf angewiesen waren, zum Zwecke des Verständnisses der Lehren des Christenthums diese Sprache zu cultiviren [1]). Auch am Hofe der Herrscher hielt man zwar noch den Schein eines wissenschaftlichen Strebens aufrecht; aber dieses wäre schwerlich im Stande gewesen, den gänzlichen Untergang literärischer Thätigkeit für die Länge der Zeit hintanzuhalten.

Als das einzige Asyl und Rettungsmittel der Wissenschaft bei ihrem vollständigen Verfalle im öffentlichen Leben treten uns vorzugsweise die Klöster entgegen. In ihnen wurde noch Wissenschaft getrieben, aus welcher literärischen Thätigkeit sich die Klosterschulen hervorbildeten. Ausser diesem wissenschaftlichen Streben, das sich in den Klöstern erhielt, bestanden bei den meisten Bischofsitzen und zwar gewöhnlich bei den Kathedralkirchen Schulen, worin häufig der Bischof selbst, oder unter seiner Aufsicht ein Priester oder Mönch, der im Rufe von Gelehrsamkeit stand, Unterricht ertheilte.

Die Hauptgegenstände, welche in diesen Schulen gelehrt wurden, waren jene, die man später unter den Begriffen des Triviums und Quadriviums zusammenfasste, nämlich Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Astrologie, Arithmetik, Gesang, vorzüglich Kirchengesang, zuweilen auch Poëtik. Der Zweck dieses Unterrichtes ging dahin, um von diesen Grundlagen aus an das Lesen der heiligen Schrift gehen zu können, welches das eigentliche Ziel alles Unterrichtes war, da dieser vorzugsweise die Heranbildung des jüngeren Klerus bezweckte. Ausser der Bibel las man auch die Kirchenväter und bemühte sich, die Grundsätze der Moral aufzustellen [2]). An einigen, aber

---

[1]) Hist. litt. de la France T. III. p. 14, 15.

[2]) Hist. litt. de la France T. III. p. 22. Ainsi l'on donnait dans ces écoles des leçons de grammaire, de dialectique, de rhétorique, de géomé-

gewiss sehr wenigen Orten wurde auch etwas Hebräisch, Arabisch und Griechisch getrieben; man sang sogar kirchliche Gesänge in lateinischem und griechischem Texte. [1]) Ob aber die letztgenannten Sprachen öffentlich gelehrt wurden, ist nicht sichergestellt und muss eher bezweifelt werden. War die Diöcese von grösserem Umfange, so wurden neben der Hauptschule bei dem Bischofssitze auch noch an anderen Orten Schulen errichtet. Diesen Schulen stand ein Mann mit dem Titel Primicerius vor. Bald schuf man auch noch die andern Würden eines Scholasticus und Kanzlers [2]), Würden, die sich trotz aller Metamorphosen der Schulen und ihrer Stellung zur Kirche bei den meisten Domcapiteln und Bischofsitzen, wenigstens hinsichtlich des ursprünglichen Titels noch bis auf unsere Tage erhalten haben. In späteren Jahrhunderten fügte man diesen Würdenträgern noch einen Theologal als Lehrer der Theologie bei, während sich der Unterricht des Scholasters auf Philosophie und die sogenannten Humanitätsstudien beschränkte [3]). Diese Schulen vermochten auch mittelbar einen Einfluss auf die übrige Welt auszuüben und zum Denken anzuregen, namentlich dadurch, dass an ihnen öffentliche Disputationen veranstaltet wurden [4]).

Die wahren Asyle der Wissenschaft wurden aber die Klöster [5]), wovon der Grund vorzüglich in Folgendem gelegen sein mag. Die Kathedralschulen und die in ihnen herrschende wissenschaftliche Thätigkeit waren in einem hohen Grade abhängig von der Persönlichkeit des Bischofs; ihr Aufschwung war dadurch bedingt, ob der Bischof selbst seinen Sinn der Wissenschaft mehr oder minder zuwendete. Mit dem Tode des Gönners der Wissenschaft und der Nachfolge eines anders ge-

---

trie, d'astrologie, d'arithmétique, du chant et par occasion de poëtique. Après ce dispositif on y expliquait l'écriture sainte etc.

[1]) Ibid. p. 23. Gontran étant à Orléans en 585 y fut harangué en Hebreu, en Arabe, en Grec et en Latin.

[2]) Ibid. p. 24.

[3]) Ibid. p. 24. Dans les siècles postérieurs on y a encore ajouté un théologal pour faire les leçons de théologie ne laissant à l'écolâtre que le soin d'enseigner la philosophie et les humanités.

[4]) Ibid. p. 27.

[5]) Ibid. p. 29. C'étaient des asils pour la doctrine et la piété tandis que l'ignorance, le vice, la barbarie inondaient le reste du monde.

sinnten Mannes erlischt auch jenes innere Leben der Schule. Anders aber verhielt es sich in den Klöstern, wo viele Persönlichkeiten denselben Zweck verfolgten und ausserdem die Klosterregel häufig die Beschäftigung vorschrieb. In den Klöstern ist daher das einmal erweckte wissenschaftliche Streben stets von einer längeren Dauer. In den Klosterschulen bildeten nicht nur dieselben Disciplinen, welche in den Kathedralschulen gelehrt wurden, den Gegenstand des Unterrichtes, sondern es wurden neben der Bibel auch vorzugsweise die lateinischen und griechischen Kirchenväter gelesen. Die Jüngeren, neu Eingetretenen wurden von den älteren Mönchen unterrichtet, und diejenigen, welche sich auszeichneten, übernahmen in der Regel selbst später das Amt des Lehrers. Auch in den Klöstern trieb man vorzugsweise Latein, aber auch etwas Griechisch, ja in einigen sogar Arabisch und Hebräisch [1]). Neben dieser regen Thätigkeit von Lehrern und Schülern sind die Klöster noch durch einen andern Punkt von unschätzbarer Bedeutung geworden, nämlich durch die Anlegung von Bibliotheken und die Vervielfältigung der Manuscripte. So manches Geistesproduct früherer Zeit wäre sicher im Verlaufe der Jahrhunderte spurlos verschwunden und für den Schatz heutiger Wissenschaft verloren gegangen, wäre es nicht durch die unbekannte Hand eines vielleicht in seinem Thun auf den engen Raum der Zelle und des Klosters beschränkten Mönches durch eine sorgfältige und mühsam besorgte Abschrift für uns erhalten und vervielfältigt wurden. In jedem Kloster wurde ein grosser Werth auf die Anlegung und Bereicherung einer Bibliothek gelegt; ja viele Mönche fanden in dem Abschreiben älterer Schriften ihre Hauptbeschäftigung. Die in den Klöstern für neu eintretende Jünglinge sich bildenden Schulen kamen sehr bald in Flor, namentlich als man auch Laien den Zutritt gestattete, und so der Ruf desjenigen Mannes, der als Lehrer fungirte, sich in weiten Kreisen verbreitete. Als die Zahl der die Schulen besuchenden Laien immer grösser wurde, entschloss man sich dazu, in den Klöstern zwei Schulen zu eröffnen, eine im Convent für die den-

---

[1]) Ibid. p. 31.

loster Angehörigen und eine zweite ausserhalb desselben r Laien [1]).

Obwohl, wie aus dem Vorangehenden ersichtlich ist, das sammte wissenschaftliche Streben und die ganze literarische ıätigkeit vorzüglich nur im Interesse der Religion und der rche sich geltend machte, so fand beides doch nicht immer n Seiten der Vertreter der Kirche jenen sicheren Schutz d jene Aufmunterung, welche zu einem stetigen Fortschritte bedingt nöthig sind; ja es bemächtigte sich derselben die rcht, dass das Lehren von Profanwissenschaften in den hulen den Sinn der Schüler von der Religion abwendig maen könnte. Den deutlichsten Beleg dafür giebt der um das Jahr 0 von Papst Gregor dem Grossen an Desiderius Erzbischof n Vienne gerichtete Brief, welches Schreiben von Abälard ıer scharfen Kritik unterzogen wurde [2]). Grammatik zu treiben, rd darin schon als eines Bischofs unwürdig erklärt, ja eine lche Beschäftigung zieme sich kaum für einen religiösen ien [3]). Unter solchen Verhältnissen können wir nicht in Erunen versetzt werden, wenn das siebente Jahrhundert am ginne hinsichtlich der wissenschaftlichen Thätigkeit in Frankch ein Jahrhundert der Barbarei und Unwissenheit genannt rd. Der Verfall der Bildung ist ja so gross, dass selbst das tein in den Urkunden aus dieser Zeit häufig ein fehlervolles und neben Verstössen gegen die Grammatik auch sehr viele rbarismen vorkommen [4]). Es befand sich zwar am Hofe eine t Akademie zum Unterrichte für Prinzen und Hofcavaliere, welcher Akademie der Ursprung der späteren Palatinalschule egen ist [5]), aber aus derselben sind keine Gelehrten auch

---

[1]) Ibid. p. 34.

[2]) Opera omnia ed. Cousin T. II. Introd. ad theol. l. II. p. 70 sqq. eol. christ. l. II p. 443 sqq.

[3]) Ep. lib. XI. Ep. 54. — Abael. op. omn. T. II. Introd. ad theol. 70. Gregorius Desiderio episcopo. Pervenit ad nos fraternitatem tuam mmaticam quibusdam exponere, quam rem ita moleste suscepimus ac nus vehementius aspernati, ut ea, quae prius dicta fuerant, in gemin et tristitiam verteremus, quia uno se ore cum Jovis laudibus Christi ldes non capiunt, et quam grave nefandumque sit episcopum canere, ae nec laico religiose conveniant ipse considera. —

[4]) Hist. litt. de la France T. III p. 422. 423.

[5]) Ibid. p. 424. De cette académie, qui fut l'origine de l'école du

nur von einiger Bedeutung hervorgegangen. Zur Bekleidung der verschiedenen Hofämter war eine Reihe von Kenntnissen nöthig, die erworben werden mussten; allein meistens scheint sich das ganze Studium auf eine mechanische Erlernung des Nothwendigsten für den künftigen Beruf beschränkt zu haben, und nur Einzelne erlangten eine grössere Ausbildung. [1])

Die früher erwähnten Episcopalschulen behaupteten zwar noch einige Zeit ihren Ruf, allein sie geriethen bald in Verfall, aus dem sie sich bis zu Carl dem Grossen nicht mehr erholten; nur einzelne behielten noch einige Bedeutung. So wurde z. B. zu Clermont in der Auvergne römisches Recht gelehrt, was bei keiner anderen Schule der Fall war [2]). Dagegen zeichneten sich einige Klosterschulen besonders aus. Es trat auch ein Wechselverkehr zwischen den französischen Gauen und den britischen Inseln ein, namentlich mit Irland, aus dem mancher Lehrer des Continentes stammte; nichtsdestoweniger konnte dem fortschreitenden Verfalle der Intelligenz unter den Laien auf keine Weise Einhalt gethan werden. Man schrieb dabei wenig und das Geschriebene selbst entbehrte der richtigen Orthographie [3]).

Das achte Jahrhundert ist, so wie die beiden vorausgehenden dadurch gekennzeichnet, dass am Anfange jedes wissenschaftliche Bemühen aller Unterstützung entbehrte, und daher der Verfall noch weitere Fortschritte machte. Einen wesentlichen Beitrag dazu lieferte der Andrang der Sarazenen, wodurch Alles einen bedeutenden Stoss erlitt. Es kam so weit, dass einige Geistliche und die Mönche beinahe die einzigen waren, die lesen und schreiben konnten. [4]) Am Ende des achten Jahrhunderts dagegen beginnt eine neue rege wissenschaftliche

---

palais, si célèbre sous nos rois de la sesonde race, on donnait des leçons de tous les arts convenables à des jeunes gens de la première naissance.

[1]) Ibid. p. 425.

[2]) Ibid. p. 431.

[3]) Ibid. p. 455. De sorte qu'à le bien prendre, toute la difference par rapport aux lettres entre le VI. et le VII. siècle consiste d'une part en ce qu'elles tomberent presque entièrement parmi les laics et une partie du clergé pendant ce siècle-ci, quoiqu'elles fussent cultivées avec un nouveau soin parmi les moines et que de l'autre on y fut moins soigneux d'écrire pour la postérité et de conserver la bonne orthographie.

[4]) Hist. litt. de la France T. IV p. 6.

Thätigkeit, indem Carl der Grosse ihr seinen Schutz angedeihen liess.

Während dieser langen Periode, welche dem Wiederbeleben der Wissenschaft durch Carl dem Grossen vorherging, giebt es nur wenige Männer, welche sich eine derartige wissenschaftliche Bildung erworben haben, dass der Ruhm ihrer Gelehrsamkeit ihr Leben überdauerte und ihr Name noch im späteteren Mittelalter mit Achtung genannt wurde. In philosophischer Hinsicht können höchstens zwei Männer genannt werden, denen man zwar einen gewissen Grad philosophischer Bildung und Belesenheit nicht absprechen kann, die aber deshalb noch nicht als selbstständige Denker angesehen werden dürfen. Diese beiden Männer sind Isidorus von Hispalis und Beda der Ehrwürdige.

2. Isidorus von Hispalis.

In Spanien begann zu Ende des sechsten und Anfang des siebenten Jahrhundertes eine neue Regsamkeit auf wissenschaftlichem, vorzüglich auf theologischem Gebiete. Die eingetretene Spaltung zwischen den Arianern und den Orthodoxen veranlasste unter den Vertretern der rechtgläubigen Kirche das Streben, die kirchliche Lehre von allen Abweichungen der Lehrmeinungen des Arianismus rein zu erhalten, sie gegenüber denselben zu vertheidigen und ihr zum Siege zu verhelfen. Eine der grössten Stützen der Kirche war der Bischof Leander von Hispalis (Sevilla, von 576—596); allein von seinen wissenschaftlichen Arbeiten, durch welche er viel zum Siege der Orthodoxie beigetragen hat, sind uns nur spärliche, für uns wenig bedeutende Reste erhalten worden. Von weit grösserer Bedeutung ist der jüngere Bruder Leanders, Isidorus von Hispalis, der unter der Anleitung des ersteren seine Studien machte, und zwar wird erzählt, dass Leander den jüngeren Bruder in seine Bibliothek einzusperren und zum Studium alter christlicher und heidnischer Sehriftsteller zu zwingen pflegte. Die beiden Brüder waren gothischer Abkunft und stammten von angesehenen Eltern. Isidorus folgte seinem Bruder auf dem Bischofsitze, in welcher Stellung er an vierzig

Jahre bis zu seinem Tode (636) verblieb. Er kann zuverlässig der gelehrteste Mann seiner Zeit genannt werden, mit welchem Ruhme sich der seines tugendhaften Lebenswandels verbindet Als Bischof wirkte er vorzugsweise für die Reinerhaltung de katholischen Kirchenlehre und führte auf mehreren Concilie den Vorsitz. Seine Schriften haben sich grösstentheils erhalten sie erstrecken sich über den ganzen Kreis des menschliche Wissens und bilden daher eine Art Encyklopädie der Künste un Wissenschaften der damaligen Zeit. Von der Mannigfaltigke des in den Schriften des Isidorus Enthaltenen giebt folgend kurze Uebersicht des Inhaltes des Werkes „De natura rerum einen deutlichen Beweis. Er erwähnt der Philosophie und kenn die Eintheilung derselben in Physik, Ethik und Logik, er selbs erklärt sie als die Kenntniss der menschlichen und himmlische Dinge, verbunden mit dem Bestreben, einen sittlichen Lebens wandel zu führen. [1]) Neben der Philosophie finden Medicin Jurisprudenz, Chronologie, Theologie und kirchliche Gegenständ überhaupt, wie die verschiedenen Classen der Heiligen, ihr Beachtung; daran reichen sich Betrachtungen über die Kirch und die verschiedenen Secten, die Einrichtungen der Königreich über die verschiedenen Stände u. s. w. Der Mensch erfäh wenig Berücksichtigung, wohl aber wird die Zoologie in da Bereich der Erörterungen gezogen. Die meisten Erfahrungsgegen stände werden in ihrer Bedeutung besonders gewürdigt, eben s die Künste, die Baukunst, Malerei, Plastik, ja Isidorus ver schmähte es nicht, dem Kreise der Erfahrungen über Kunst un Wissenschaft auch Betrachtungen über Haus- und Landwirth schaft anzureihen. Schon aus dieser Uebersicht ergiebt sich, das Isidorus kein Selbstdenker war, sondern ein fleissiger Sammle der Ueberlieferungen, die er alle in seinem Wissen zu vereinige strebte. Nur das sei noch bemerkt, dass ein grosser aber wenig bedeutender Theil seiner Schriften Untersuchungen über Gram matik und Sprache gewidmet ist. Bei allen seinen Arbeiten is sein Sinn stets dem wahren Glauben zugewendet; man kann je doch nicht sagen, dass er eine blinde Hingabe an den Glaubens

---

[1]) Opp. ed. F. Areval. Rom 1798. III p. 99. sqq.

inhalt verlangt hätte, denn er weiss, dass der Glaube nicht durch Gewalt erzwungen werde, sondern durch Vernunft und Beispiel sich der Gemüther bemächtigt.[1] Er selbst geht aber nicht daran, die vernünftigen Gründe des Glaubens zu erforschen. Allein wenn er auch selbst nicht bemüht ist, den Glaubensinhalt in das Bereich des menschlichen Wissens zu erheben, ihn vielmehr als ein göttliches Geschenk mit dankbarem Sinne ohne alle Einrede von Seiten der Vernunft annimmt, so vermochten seine Aeusserungen doch zum Nachdenken anzuregen und in dieser Hinsicht sind die libri sententiarum und de natura rerum von einiger Bedeutung. Er scheute die bilderreiche Sprache der Poesie und jene Wissenschaft, welche durch schöne Worte glänzen will, wodurch sie ihren Hochmuth verrathe. Nicht prunkvolle Rede, sondern einzig und allein Wahrheit sollen wir lieben; auch würden weltliche Lehren allein von geringem Nutzen sein, wenn wir in der Erkenntniss des Göttlichen Fremdlinge blieben[2]. Der Gegensatz von Weltlichem und Geistlichem macht sich in ihm geltend[3] und er scheut sich nicht, seinen Verdacht gegen die weltliche Literatur auszusprechen. Es ist daraus ersichtlich, dass in ihm bereits der Gedanke sich Bahn bricht, dass alles menschliche Wissen nur die Erkenntniss des Göttlichen fördern solle. Auf Isidorus übt aber die antike Gelehrsamkeit selbst einen grossen Einfluss aus und er benützt die Aussprüche der Dichter, der Geschichtsschreiber und Philosophen des Alterthums, wenn sie seiner Sache dienen; doch will er auch in Sachen der Profanwissenschaft vorzüglich den Schriften katholischer Männer folgen[4]. Darum finden wir bei ihm meistens Auszüge aus Origenes, Victorinus, Ambrosius, Hieronimus, Augustinus, Cassianus und Gregorius; namentlich ist es der letztgenannte Mann, gegen welchen Isidorus eine besondere Hochachtung an den Tag legt und die Libri sententiarum sind zum grossen Theile

[1] Ibid. Sent. II. c. 2. 4. Fides nequaquam vi extorquetur sed ratione atque exemplis suadetur.
[2] Ibid. Sent. III. c. 13. 1. c. 2. 8.
[3] Ibid. Sent. III. c. 16. 2. Servis Dei cuncta hujus mundi contraria sunt. Ibid. 3. Revera necesse est, ut, quem mundus odit diligatur a Deo.
[4] De natur. rer. Praef.

aus dem Werke dieses Kirchenvaters über Hiob entnommen; sie sollten ein nach den Bedürfnissen jener Zeit eingerichtetes vollständiges Lehrbuch der Dogmatik und Moral sein.

Dass der Ruf des Isidorus zu seiner Zeit ein grosser sein konnte, wird bei der allgemeinen Verdunklung des Lichtes der Intelligenz wohl begreiflich, wenn auch wir, die wir den Werth mehr nach dem inneren Gehalte und der kritisch-wissenschaftlichen Forschung anzuschlagen gewohnt sind, keineswegs ein so günstiges Urtheil über ihn zu fällen im Stande sind. Immerhin gehört es aber zu den Verdiensten dieses Mannes, viele Nachrichten aus dem Alterthume aufbewahrt, die Kenntniss der älteren classischen Literatur vor dem gänzlichen Untergange gerettet und den Sinn für Beschäftigung mit derselben rege erhalten zu haben.

3. Beda der Ehrwürdige.

Nach dem Auftreten des Isidorus von Hispalis verfliesst beinahe ein Jahrhundert, bevor sich ein Mann von ähnlicher Bedeutung namhaft machen lässt. In Spanien selbst vermochte aus dem durch den literarischen Eifer des Isidorus ausgestreuten Samen kein neues wissenschaftliches Leben sich zu entwickeln und zur Blüthe und Frucht heranzureifen. Die Ursache davon ist grösstentheils in jenen Kämpfen zu suchen, in welche das Reich der Westgothen verwickelt wurde. Den andringenden muhamedanischen Arabern vermochten die Westgothen nicht lange Widerstand zu leisten, und so wurde auf der pyrenäischen Halbinsel ein neues Volk das herrschende. Eine neue Religion breitete sich über die Gefilde Spaniens aus, damit aber auch eine ganz andere von der vorhergehenden wesentlich verschiedene Cultur. Indem dadurch alle Verhältnisse sich änderten, war es auch unmöglich, dass die Wissenschaft in der früheren Weise wäre fortbetrieben worden; jeder weitere Fortschritt auf Grundlage des Ueberlieferten wurde gehemmt.

Anders gestalteten sich die Verhältnisse auf den britischen Inseln. In England hatte sich zwar mit der Verbreitung des Christenthums auch sehr bald ein wissenschaftliches

en erzeugt und es gab viele segensreich wirkende Schulen;
durch die Einfälle der Picten und Scoten wie der Angel-
en sank die römisch-christliche Cultur sehr rasch und
ermanische Heidenthum machte sich vorwiegend geltend.
nachdem auf Veranlassung Gregors des Grossen die Mis-
ı wieder im Gange waren, wurden Kirchen, Bisthümer,
er und Schulen in Menge errichtet, so dass im siebenten
underte ein neues literärisches Streben erwachte. Nur in
l konnte sich der durch das Christenthum hervorgebildete
rzustand bis in das neunte Jahrhundert behaupten und
r entwickeln, bis die Dänen verheerend einfielen. [1]) Diese
land erhaltene und in England sich neu entwickelnde
ng war dazu berufen, eine Reihe von Männern zu erzie-
ınd auszubilden, um durch sie auf dem Continente ein
Licht zu verbreiten. Von England und Irland ziehen
endboten des wahren Glaubens aus, um den Continent
as Christenthum zu erobern; namentlich von Irland aus
en viele Gelehrte das Festland, um als Lehrer in den
en segensreich zu wirken. Unter all' den Männern, welche
ie Folge durch Ueberlieferung der früheren Cultur von
ıtung geworden sind, zeichnet sich Beda der Ehrwürdige
nfange des achten Jahrhundertes besonders aus.

Beda, der sich durch seine Frömmigkeit und Gelehrsam-
len Beinamen des Ehrwürdigen erworben hat, wurde auf
Gute des Klosters Wirmouth in Northumberland, wo
Vissenschaft eifrig gepflegt wurde, geboren. Er wurde
von den Tagen zarter Kindheit im Alter von sieben
n ins Kloster geschickt, wo er nach einem genossenen
ährigen Unterrichte sich dem Mönchsstande weihte und
später in seinem dreissigsten Lebensjahre die Priester-
empfing. Obwohl von Jugend auf an den engen
des Klosters gewiesen und auch im Leben nie weit
die Gegenden seiner Geburt hinausgekommen, verstand er
ch, durch eine nie ermüdende Thätigkeit es dahin zu brin-
ler Lehrer seiner Zeit und der folgenden Jahrhunderte

Hist. litt. de la France T. III. p. 445. Hibernie ou les sciences
ıt mieux conservées que dans les autres iles britanniques.

zu werden. Sein Name wird wie der des Isidorus von Hispalis im Mittelalter stets mit Achtung genannt.

Wir sehen Beda den Ehrwürdigen in unablässiger Thätigkeit, welche einerseits eine genaue bis ins Kleinliche gehende Befolgung der Mönchsregel und Ausführung gottesdienstlicher Verrichtungen anstrebt, andererseits gelehrten Studien, dem Abfassen von Werken zur Förderung der wissenschaftlichen Bildung und Belehrung der Kleriker, wie dem mündlichen Unterrichte zugewendet ist, bis an sein Lebensende (735) beschäftigt. Durch seinen unermüdlichen Fleiss erwarb sich Beda die ausgebreitetste Belesenheit und Gelehrsamkeit in der gesammten früheren kirchlichen, so wie selbst in der römisch-classischen Literatur. Er wusste das ganze damalige Wissen in sich zu vereinigen, darum muss von ihm etwas Aehnliches gesagt werden, wie von Isidorus von Hispalis. Wir haben daher auch in Beda nicht einen selbstständigen Denker zu bewundern, als vielmehr den eifrigen Sammler in allen besonderen Wissenssphären. So wie Beda selbst der Behandlung der verschiedenartigsten Gegenstände sich zuwendete, so werden ihm eine Menge von Arbeiten, meist Ungekannter, zugeschrieben, wie dieses schon bei den älteren grossen Kirchenlehrern der Fall ist.

In den auf die Theologie sich beziehenden Schriften, namentlich den Commentaren zu den meisten Büchern des alten und neuen Testamentes, huldigt er der mystisch-allegorischen Exegese. Er benützt dabei die Kirchenväter des Abendlandes, insbesondere Hieronimus, Ambrosius, Augustinus, Gregorius und Andere; aus diesen hat er grösstentheils die allegorisch-mystischen Schriftauslegungen entnommen; ein weiteres Zurückgehen auf ältere griechische Quellen findet sich bei ihm nicht.

Hinsichtlich der Verdienste um die Philosophie lässt sich über Beda wenig berichten. Sein kindlicher, man möchte sagen, naiv religiöser Sinn hält ihn fern von dem gefährlichen Pfade des speculativen Denkens; mit der ganzen Innigkeit seines Gemüthes wendet er sich der Betrachtung Gottes zu, und ist durch die durch das Christenthum gegebene Anschauungsweise vollkommen befriedigt. Nur in der Schrift „De rerum natura“ lässt sich hin und wieder eine Spur einer denkenden

Auffassung von Gott und Welt aufweisen. Diese Schrift ist auf Grundlage der gleichnamigen des Isidorus von Hispalis verfasst und was von der Mannigfaltigkeit der von Isidor behandelten Gegenstände gesagt wurde, das gilt beinahe eben so von der Schrift des Beda; doch bewahrt letzterer an einigen Punkten seine Selbstständigkeit. Nur in dem ersten Capitel der Schrift „De rerum natura“ finden wir einen Anflug des philosophischen Geistes, aber auch da knüpft er eigentlich nur an Aussprüche des heil. Augustinus an. Darnach haben wir uns die Idee der Welt als eine ewige im göttlichen Worte gegebene zu denken. Diese ewige Idee umfasst die Primordialursachen der Totalität der geschöpflichen Dinge, deren stoffliches Substrat die von Gott gesetzte formlose Materie ist. In der letzteren liegen gewissermaassen die Keimeinheiten oder Samen der Dinge der Welt als ein Potentielles, das der Actualisirung durch den Einfluss der Primordialursachen harrt, um die Vielheit der wirklichen Dinge aus sich zu erzeugen. Darum haben wir uns das Schöpfungswerk der sechs Tage nur so zu denken, dass aus den in der formlosen Materie enthaltenen Samen und den ursprünglichen Ursachen sich alle Weltwesen allmählig entwickeln, und die Welt also durch den natürlichen Verlauf der Dinge, vermöge der dem Sein der letzteren übertragenen Spontaneität ihre jeweilige eigenthümliche Bestimmtheit aus sich erzeugt. [1]) Eben so findet sich bei Beda der Gedanke wieder, dass wir den Menschen als den Mikrokosmos zu fassen haben, demzufolge die Entwickelungsgeschichte der Menschheit ein Abbild der Entwickelung der sechstägigen Schöpfung ist und wie diese mit der heil. Sabatruhe schliesst. [2])

Wir sehen hierin die Tendenz, an die von Augustinus gewonnenen Resultate christlicher Denkungsweise anzuknüpfen, eine Tendenz, die in der späteren Zeit noch deutlicher hervortritt, die aber durch das genauere Bekanntwerden antiker Philosophie, zunächst der platonischen und später der aristotelischen Gedankenrichtung zurückgedrängt wird. Die christ-

---

[1]) De rerum nat. 1.
[2]) De temp. rat. 64.

liche Philosophie, indem sie den von Augustinus betretenen Weg verlässt und sich der heidnischen Speculation zuwendet, ist, so zu sagen, sich selber, oder wenigstens der von ihr verfolgten Tendenz untreu geworden, indem sie den Schlüssel zum Verständnisse der Lehren des Christenthums in den vorchristlichen griechischen Weisen suchte, zu denen sie durch ein successives Zurückgehen von den lateinischen Kirchenvätern zu den griechischen durch die letzteren geführt wurde.

Während Isidorus von Hispalis in Spanien allein dasteht, und keine unmittelbaren Nachfolger auf wissenschaftlichem Gebiete genannt werden können, so schliesst sich an Beda eine Reihe von andern bedeutenden Männern an. In unmittelbarer Verbindung mit Beda stand Egbert, Erzbischof von York, unter dem sich Alkuin heranbildete. Ueberhaupt war um diese Zeit die Schule zu York die berühmteste.

4. Alkuin.

Derjenige Mann, welcher zur Neubelebung der wissenschaftlichen Thätigkeit am meisten beitrug, war Alkuin. Er war zu York in England 735, dem Todesjahre Beda's, geboren und stammte aus einem adeligen Geschlechte. Auch Alkuin, als Kind schon für den geistlichen Stand bestimmt, genoss von früher Jugend an den Unterricht im Kloster, namentlich wendete ihm der Erzbischof Egbert selbst eine besondere Sorgfalt zu. Aelbert, der Nachfolger Egberts, scheint eine gleiche Sorge für die weitere Ausbildung Alkuins getragen und ihn auf eine wissenschaftliche Reise auf dem Continente mitgenommen zu haben. Nach der Rückkehr lehrte Alkuin an der Schule zu York und übernahm später die Oberleitung derselben. Nach dem Tode Aelberts reiste er nach Rom, um für den neuen Erzbischof Eanbald das Pallium zu holen. Auf dieser Reise traf Alkuin mit Kaiser Karl dem Grossen in Parma zusammen, der ihm den Antrag stellte, nach Vollendung seiner Mission nach Frankreich zu kommen. Diesem Rufe folgte Alkuin, indem er sich 782 mit einigen seiner Schüler an den Hof Karls des Grossen begab. Zwar hatte Kaiser Karl schon früher fremde Gelehrte, Peter von Pisa von der

Schule zu Pavia, Paul Warnefried, Diakon der Kirche zu Aquilea, einen gewissen Clemens von Irland und Andere an sich zu ziehen gewusst; allein weder der Einfluss ihres persönlichen Verkehres mit dem Kaiser, noch der ihres Unterrichtes scheint von einem besonderen Erfolge begleitet gewesen zu sein. Erst Alkuin war dazu berufen, eine neue wissenschaftliche Thätigkeit anzuregen, ihm gebührt die Ehre eines Restaurators der Wissenschaften [1]). Karl der Grosse wusste aber auch die Verdienste Alkuins gebührend zu würdigen; er verlieh ihm alsbald die Abtei von Ferrières und Troyes; doch weilte Alkuin meist am Hofe des Kaisers, erst als er im späteren Alter den Wunsch hegte, sich in die Stille des Klosters zu Fulda zurückziehen zu dürfen, erhielt er 796 die erledigte Abtei des hl. Martin zu Tours. Hier war Alkuin bemüht, die gesunkene Klosterzucht wieder herzustellen und durch Anregung zu wissenschaftlicher Thätigkeit eine Bildungs- und Pflanzschule für den Klerus Frankreichs ins Leben zu rufen. So wie für die Schule, so war Alkuin auch für die Anlegung und Vergrösserung der Bibliothek eifrig besorgt. Stets ging aber sein Bestreben dahin, einen wahrhaft christlichen Sinn und christliche Gesittung und Bildung zu erwecken und ihr Vorschub zu leisten, so sehen wir ihn selbst vor seinem Lebensende 804 mit der vom Kaiser aufgetragenen Revision des lateinischen Bibeltextes beschäftigt.

Der Ruhm Alkuins ist vorzugsweise an sein Wirken am Hofe des Kaisers geknüpft. Karl der Grosse, der von Jugend auf für den rauhen Kriegerstand erzogen, durch seine siegreich geführten Kriege der Gründer eines Weltreiches wurde, lernte die segensreichen Wirkungen christlicher Bildung und Gesittung kennen und wollte in dem neugeschaffenen Reiche auch einen neuen Culturzustand auf Grundlage des Christenthums hervorbringen. Da Karl selbst keine wissenschaftliche Erziehung zu Theil geworden war, so suchte er als Regent das Fehlende zu ersetzen; er selbst nahm Unterricht bei den

[1]) Hist. litt. de la France T. IV. p. 9. Ce savant homme a mérité après Charlemagne le glorieux titre de principal restaurateur des lettres dans les Gaules.

Gelehrten, die er an seinen Hof berufen hatte, namentlich aber bei Alkuin; ein Gleiches that die ganze kaiserliche Familie. Auf diese Weise bildete sich die schon unter den Merovingern bestandene Hofschule weiter aus und erlangte einen grossen Ruf. Diese Schule befand sich nicht immer an demselben Orte, sondern so wie das Hoflager bald da, bald dort aufgeschlagen wurde, so finden wir auch diese Schule in den verschiedensten Städten, zu Aachen, Worms, Mainz, Frankfurt, Paris und an andern Orten. Erst unter Karl dem Kahlen, welcher in der unter Ludwig dem Frommen vernachlässigten Hofschule ein neues Leben anzuregen verstand, scheint sie ihren dauernden Sitz in Paris erlangt zu haben. Ob wir uns unter der nun dauernd zu Paris befindlichen Hofschule jene Schule zu denken haben, aus der sich die Universität herausgebildet hat, darüber lässt sich nichts völlig Zuverlässiges aussagen. Die Verfasser der „Histoire littéraire de la France“ bezweifeln dieses; denn wenn jene der eigentlichen Universität vorhergehende Schule häufig Palatinalschule genannt werde, so möge dieses daher rühren, weil sich dieselbe in der Nähe des Julianischen Palais befand. [1]) Jedenfalls bestand aber eine solche öffentliche Schule; es lassen sich wenigstens die Spuren des Bestandes der Pariser Universität, als einer öffentlichen Schule, in der verschiedene Wissenschaften gelehrt wurden, bis in das neunte Jahrhundert hinein verfolgen; nur dürfen wir uns unter dieser öffentlichen Bildungsanstalt nicht eine in Facultäten gesonderte Universität nach den heutigen Begriffen denken [2]).

Was die Lehrthätigkeit Alkuins an der Hofschule betrifft, so scheint er Fragen aus den verschiedensten Gebieten des

---

[1]) Hist. litt. de la France. T. IV. p. 10, 11.

[2]) Ibid. p. 250. La première preuve non équivoque de l'établissement d'une telle école dans cette capitale du royaume se prend de la vie de S. Odon Abbé de Cluni. On y lit qu'avant l'âge de trente ans il alla étudier à Paris sous Remi, moine de S. Germain d'Auxerre, qui enseignait la dialectique et la musique; et le texte fait voir que c'était avant la fin du neuvième siècle ou plus tard les premières années du siècle suivant. p. 251. On est fondé à dire avec un de nos judicieux historiens et critiques, que l'origine de l'université de Paris sous le titre d'école publique est très ancienne. Mais si l'on a égard à la nature et construction d'université, telle qu'on la considere aujourdhui, elle ne remonte pas au-delà du douzième siècle.

menschlichen Wissens in sein Bereich gezogen zu haben. Neben Erörterungen über einzelne dogmatische Wahrheiten und einer geistreich allegorischen Auslegung einzelner Capitel der heil. Schrift waren es vorzugsweise die Gegenstände des sogenannten Triviums und Quadriviums, die von Alkuin behandelt wurden. Das Trivium umfasste Grammatik, Rhetorik, Dialektik; das Quadrivium Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Dazu kamen noch Fragen, die sich gelegenheitlich darboten, oder zufällig aufgeworfen wurden. Ueber den Kreis einer derartigen Schulbildung scheint jedoch Alkuin nicht hinausgegangen zu sein. Durch einen leichtfasslichen und anregenden Vortrag wusste er die Wissbegierde des Kaisers zu befriedigen und das Streben, christliche Bildung zu verbreiten, wach zu erhalten.

So wie Karl selbst und seine Umgebung mit gutem Beispiele voranging, so war er auch bemüht, Andere zu reger Thätigkeit auf literärischem Gebiete anzuspornen. Er gab Befehl, neue Schulen zu errichten, veranlasste die Bischöfe, die bestehenden zu verbessern, so dass eine Menge neuer Bildungsanstalten entstand, von denen einige eine grosse Berühmtheit erlangt haben. Karl der Grosse besuchte selbst die Schulen, legte Fragen vor, die beantwortet werden mussten; er belohnte die Fleissigen, tadelte oder bestrafte die Faulen. Unter diesen Schulen bekam die zu Tours durch Alkuin selbst, und die zu Fulda durch Rabanus Maurus ein grosses Ansehen. Durch diese Schulen und die Streitigkeiten über einzelne Punkte der Kirchenlehre, die gewöhnlich öffentliche Disputationen im Gefolge hatten, wurde die literärische Thätigkeit erweckt und rege erhalten [1]. Dieses Beispiel Karls, mit Gelehrten im vertraulichen Verkehre zu stehen, wurde auch noch später von den Ottonen nachgeahmt.

Hinsichtlich der zahlreichen Schriften Alkuins ist zu bemerken, dass die der Exegese über einzelne Bücher des alten

---

[1]) Hist. litt. de la France. T. IV. p. 221. Deux moiens principaux serviraient à continuer la chaine des hommes lettrés parmi les Français; les écoles tant publiques que particulières et les disputes sur divers points de doctrine.

und neuen Testamentes gewidmeten Abhandlungen den Charakter der vorhergehenden Periode an sich tragen; auch bei Alkuin finden wir so wenig eine philosophisch-grammatisch-historische Erklärung, wie bei seinen Vorgängern; auch bei ihm waltet die allegorische Erklärungsweise vor. Unter den dogmatischen Schriften sind besonders hervorzuheben die drei Bücher „De fide sanctae et individuae Trinitatis," darin lässt sich die philosophische Bildung Alkuins nicht verkennen. Er ist bemüht, logische Anordnung mit Präcision in der Bestimmung der Begriffe zu verbinden. Er will in dieser Schrift eigentlich ein Compendium der Dogmatik geben, mit besonderer Würdigung der Lehre von der Trinität; er durchgeht dabei die Eigenschaften Gottes, bespricht die Menschwerdung und Erlösung, womit eine Art Eschatologie verbunden ist. Aber auch der philosophische Gehalt der Schrift über die Trinität ist nicht Product des eigenen Nachdenkens, sondern auch für Alkuin ist Augustinus die vorzüglichste Quelle in dieser Hinsicht gewesen. Er will die Frage über die Anwendbarkeit der Kategorien auf das Wesen Gottes behandeln [1]), und kommt dabei zu dem Resultate, dass bei den Kategorien eine wichtige Unterscheidung gemacht werden müsse, in dem einige von Gott im eigentlichen Sinne, zum Theil schlechthin, zum Theil beziehungsweise, die anderen dagegen nur in uneigenlichem, metaphorischem Sinne gebraucht werden können. Zu den ersteren gehören Substanz, Quantität, Qualität, das Thun und das Verhältniss; zu den letzteren die übrigen. Demnach ist auch für Alkuin Gott der Unaussprechliche, der Unnennbare, und er beschränkt seine Behauptung über die Anwendbarkeit der Kategorien auf Gott durch den hinzugefügten Beisatz, wenn überhaupt vom menschlichen Munde etwas im eigentlichen Sinne von Gott ausgesagt werden könnte [2]). Dazu findet sich bei Alkuin der Gedanke, dass die endliche Fassungskraft vernunftbegabter Creaturen das Wesen Gottes nie ganz und vollkommen zu begreifen vermöge [3]). Ueberhaupt wird

---

[1]) Opp. ed. Froben. T. I. P. 3. De fide s. trin. l. I. c. 10.
[2]) Ibid. l. I. c. 15.
[3]) Ibid. l. II. 16. De trinitate ad Fredegisum quaestiones 14, 15.

die Einheit Gottes in abstract begrifflicher Weise stark hervorgekehrt und betont, der zufolge Sein, Leben, Denken, Wollen und Thun in Gott Alles nur Ein- und Dasselbe ist [1]. Auch finden sich Aeusserungen, die eine pantheistische Färbung an sich tragen, wie die, dass Gott Alles in sich befasse, überall ganz und nicht blos theilweise enthalten sei [2]). Die Dependenz des creatürlichen Seins vom Absoluten tritt stark in den Vordergrund, so dass beinahe nur das Letztere, das allein Wirkliche und allein Wirkende ist. — Uebrigens gilt ihm die Theologie als der eigentliche Zweck und das Ziel aller anderen Wissenschaften [3]); sie ist diejenige Disciplin, wodurch wir das Sichtbare überschreitend, etwas von den göttlichen und himmlischen Dingen mit dem Geiste allein betrachten [4]). Auch Alkuin ist von dem Vorsatze durchdrungen, mit Hülfe der übrigen Wissenschaften ein Verständniss des Glaubensinhaltes zu ermöglichen und die Wahrheit desselben gegen die verschiedenen ketzerischen Lehrmeinungen zu vertheidigen.

Was aber die Philosophie speciell betrifft, so kann man Alkuin so wenig den Philosophen beizählen, wie seinen unmittelbaren Vorgänger [5]), denn ein Fortschreiten bis zu den letzten Gründen der Erkenntniss, ein dem Streben der Vernunft entsprechendes Zurückführen des Gegebenen auf eine letzte Causalität findet sich bei ihm nicht. Auch er überliefert nur einzelne philosophische Lehren und Auffassungen von einzelnen Begriffen, wie dieselben auf ihn überkommen waren. Philosophie als Liebe zur Weisheit erklärt er, wie Isidorus von Sevilla als Untersuchung der Wesen und als Erkenntniss der mensch-

---

[1]) Ibid. De trin. ad Fredeg. quaest. 16.
[2]) Ibid. De Fide s. trin. l. II. c. 4, 7, 9.
[3]) Ibid. T. I. Comment. super Ecclesiasten. c. 1. p. 411. Nisi prius relinquamus vitia et pompis saeculi renuntiantes expeditos nos ad adventum Christi praeparaverimus non possumus dicere: osculetur me osculo oris sui. Haud procul ab hoc ordine doctrinarum et philosophi sectatores suos erudiunt, ut primum ethicam edoceant, deinde physicam interpretentur et quem in his profecisse perspexerint ad theologiam usque perducant.
[4]) Ibid. T. II. De dialect. I. p. 335.
[5]) Rousselot études sur la philosophie dans le moyen-âge. Par. 1840—42. T. I. p. 76. En effet Alcuin n'était pas un philosophe proprement dit etc.

lichen und göttlichen Dinge, so weit eine solche dem Menschen als einem endlichen Vernunftwesen zu erreichen möglich ist. Auch Alkuin kennt die Eintheilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik. Er verbindet damit die durch das Trivium und Quadrivium bestehende Eintheilung der besonderen Wissenssphären des Menschen, so dass nach ihm die Physik, die sich der Erkenntniss der weltlichen Dinge zuwendet, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie umfasst, während die Ethik die vier platonischen Cardinaltugenden mit ihren Unterabtheilungen betrachtet und endlich die Logik in Dialektik und Rhetorik zerfällt, wobei der dritte Theil des Triviums, die Grammatik, übergangen ist. Obwohl Alkuin selbst eine Dialektik, die grösstentheils nur eine Compilation aus Isidorus, Pseudo-Augustinus, Boethius ist [1]), geschrieben hat, scheint er doch den Werth der Logik (der formalen) nicht hoch anzuschlagen und meint, die Christen hätten dafür die Theologie [2]). — Von einiger Bedeutung für die Folgezeit und den sich entwickelnden Gegensatz von Nominalismus und Realismus ist die genaue Unterscheidung Alkuins von Gegenstand, dem Begriffe davon und dem den letzteren ausdrückenden Worte. [3]) Aber auch darin ist Alkuin nicht ganz originell, sondern spricht nur das bestimmter aus, was Isidorus schon angedeutet hatte, das sich aber auch beinahe mit denselben Worten schon in den Schriften über die Principien der Dialektik und über die zehn Kategorien vorfindet [4]), woraus Alkuin ohnehin vieles Andere entnommen hat. Am meisten philosophischen Gehalt hat die Schrift „De

---

[1]) Confer. Prantel, Geschichte der Logik. B. II. 15 sqq.

[2]) Opp. omn. T. II. De dial. I. p. 335. Ibid. De gram. p. 268. Die früher citirte Stelle aus dem Com. s. eccl.

[3]) Ibid. T. I. p. 47. Alc. Ep. 35. — T. II. De gramm. p. 268. Tria sunt quibus omnis collocutio disputatioque perficitur, res, intellectus, voces; res sunt, quae animi ratione percipimus; intellectus, quibus res ipsas addiscimus; voces, quibus res intellectas proferimus. T. I. Ep. 123. p. 179. Verba enim, quibus loquimur, nihil aliud sunt nisi signa earum rerum, quas mente concipimus, quibus ad cognitionem aliorum venire volumus. Confer. Prantel, Geschichte der Logik. B. II. p. 16. 17.

[4]) S. Aur. Aug. Opp. Par. 1689. T. I. Appendix. Princip. Dial. p. 15. c. V. Categor. decem. c. III. Primo sunt res omnes quas natura peperit; secundo percipiuntur ea, quorum imagines animo videndo formamus et recondimus; tertio dicuntur illa, quibus ea quae sunt impressa animo efferuntur. Id namque quod quis concipit animo lingua prosequente declarat.

ratione animae. Liber ad Eulaliam Virginem“ [1]). Auch darin findet sich jedoch keine eigentliche philosophische Tiefe, wovon schon der Umstand zeigt, dass diese Schrift auf Bitten einer gebildeten Dame am Hofe Karls des Grossen, die für sich selbst Aufklärungen zu haben wünschte, entstanden ist. Alkuin überliefert uns nur die platonische Anschauung von der menschlichen Seele, wie sie in den Schriften des heil. Augustinus enthalten ist [2]), ja er beruft sich direct auf den letzteren [3]). Er bezeichnet zwar die Natur der Seele als eine dreifache [4]). Doch dringt er wiederholt darauf, dass die Seele nur Eine, eine Substanz, ein Leben sei. An die drei Grundkräfte der Seele schliesst sich eine Betrachtung über die Entstehung der vier Cardinaltugenden an, worauf die einzelnen Bethätigungsweisen mit ziemlich genauer Berücksichtigung der Empirie durchgegangen werden, so dass die Schrift ein Compendium der Psychologie ist. Daneben findet sich eine Reihe von Gedanken, die grösstentheils den Kirchenvätern entnommen sind. Die Seele ist das eigentliche Ebenbild Gottes und der Dreieinigkeit; auch in ihr sind die verschiedenen Kräfte nur Aeusserungen eines und desselben Seins. Sie ist das eigentlich Constitutive der menschlichen Persönlichkeit, sie ist unser wahres Gut, weil nur durch sie unser einziges Gut, d. i. Gott geliebt wird [5]). Die Seele haben wir uns zu denken als reine, nie ruhende Spontaneität oder Kraft, wodurch sich ihre Unsterblichkeit eigentlich von selbst versteht. Aber durch den Sündenfall ist die Seele aus der Verbindung mit dem Absoluten herausgetreten und wir vermögen uns nur durch tugendsamen Lebenswandel wieder in diese Verbindung mit Gott zu setzen. Gott ist das eigentliche Leben der Seele, so wie die Seele des Leben des Körpers

---

[1]) Opp. T. II.

[2]) Diese Schriften des heil. Aug. sind: De quantitate animae. De duabus animabus. De origine animae. De anima et ejus origine.

[3]) Opp. T. II. De rat. anim. c. XIII. p. 150. Beruft sich auf „De originae animae.“

[4]) Ibid. c. III. Triplex est enim animae, ut philosophi volunt, natura, est in ea quaedam pars concupiscibilis, alia rationalis (al. rationabilis) tertia irrascibilis etc.

[5]) Ibid. c. I.

ist. [1]) Die Seele hat gewissermassen durch die Sünde etwas Sterbliches, Hylisches angenommen, durch das ihre höhere Vernunfterkenntniss in einen Nebelschleier gehüllt wird. Diesem gegenüber findet sich aber auch die Bemerkung, dass wir über den eigentlichen Ursprung der Seele nichts völlig Entscheidendes vorzubringen vermögen, sondern nur Gott allein wisse, wie die Seele entstehe; nur so viel stehe fest, dass Gott der Urheber der Seele sei, dass wir sie uns aber nicht als einen Theil Gottes denken dürfen, weil sie sonst nicht sündigen könnte. Sie ist kein Körper und kann daher nicht sterben [2]). Gott hat der Seele Unsterblichkeit und Glückseligkeit als die kostbarsten Gaben verliehen, von denen die letztere durch die Sünde verlierbar ist. Aber die Schönheit der Seele besteht in der Tugend, ihre eigentliche Zierde in dem Studium der Weisheit, aber nicht jener, die sich dem vergänglichen Irdischen zuwendet, sondern jener, die auf die Erkenntniss des Unvergänglichen, Himmlischen, des ewig Wahrhaftigen gerichtet ist, die Gott verehrt und liebt [3]). So sehen wir auch in den nicht unmittelbar der Theologie angehörigen Schriften die Frömmigkeit und Innigkeit des religiösen Gemüthes Alkuins durchschimmern.

Können wir aber auch Alkuin nicht eigentlich einen Philosophen nennen, so besass er doch einen hohen Grad philosophischer Bildung und Belesenheit. Doch scheint er dabei nicht tiefer in das griechische Alterthum eingedrungen zu sein und aus den Originalwerken der griechischen Weisen geschöpft zu haben, sondern auch für ihn sind seine Vorgänger und die Kirchenväter die eigentlichen Führer. Darum möchten wir die von Alkuin häufig gerühmte genaue Kenntniss des Griechischen als übertrieben ansehen, wenn auch nicht behauptet werden kann, dass er aller Kenntniss der griechischen Sprache entbehrte. Jedenfalls aber war Alkuin der Gelehrteste und Gebildetste unter den Männern, die Karl der Grosse an seinen Hof zu fesseln wusste.

---

[1]) Ibid. c. VIII, IX.
[2]) Ibid. c. XIII.
[3]) Ibid. c. XIV.

5. Fredegisus.

Unter den Schülern Alkuins zeichneten sich zwei besonders aus; diese sind Fredegisus und Rabanus Maurus. Fredegisus [1]) war schon zu York ein eifriger Schüler Alkuins gewesen und ging gleichzeitig mit demselben nach Frankreich. Nach Alkuins Tode wurde er dessen Nachfolger in der Abtei des heil. Martin zu Tours. Sowohl Karl der Grosse wie Ludwig der Fromme wussten Fredegisus zu schätzen, er war sogar Kanzler des letzteren. Es scheint zwar, dass Fredegisus sich mit Philosophie eifriger beschäftigt habe; allein es sind seine Arbeiten nicht bis auf uns gekommen. Wir besitzen von ihm nur eine kleine durch Baluze herausgegebene Schrift: „Epistola de nihilo et tenebris [2]).“ Ausser dieser hat man allenfalls einige Anhaltspunkte zur Beurtheilung der literärischen Thätigkeit des Fredegisus in einer gleichfalls von Baluze veröffentlichten Schrift Agobards, „Liber contra objectiones Fredegisi Abbatis.“ Allein eine besondere philosophische Tiefe vermögen wir bei ihm nicht zu entdecken. In der Schrift „De nihilo et tenebris“ wird die Frage behandelt, ob das Nichts etwas Wirkliches sei oder nicht. Er entscheidet sich dafür, dass das Nichts ein Wirkliches sei und will den Beweis dafür durch Vernunft und Auctorität führen. Er macht darauf aufmerksam, dass jeder Name sich auf ein Reales beziehe; alle Namen seien mit den Sachen von Gott geschaffen worden, und er habe keine Sache gemacht, ohne ihr einen Namen einzudrücken, und keinen Namen ohne ein Reales festgesetzt. Das Nichts gehöre zu den allgemeinen Namen, welche die Gesammtheit der durch sie bezeichneten Gegenstände umfassen. Kurz, die ganze Argumentation, wenn anders wir ihr eine so hohe wissenschaftliche Bedeutung beilegen dürfen, läuft am Ende derauf hinaus, dass wir unter dem Nichts jenes indifferente Sein zu verstehen haben, aus dem die Dinge des Weltalls geworden sind. Ja man könnte sich dazu versucht fühlen, dieses Sein unmittelbar als das Höchste, als die Fülle des göttlichen Wesens selbst zu

---

[1]) Hist. litt. de la France. T. IV. p. 512 sqq. Froben, Comment. de vita Alcuini c. IV.

[2]) Steph. Baluzii Miscellen. l. I. 403—408.

betrachten, wie dieses bei Johannes Scotus Erigena der Fall ist; stünde nicht einer derartigen Auffassung die naive Erklärung einiger Bibelstellen über die Finsterniss gegenüber, welchen Erklärungsweisen zufolge wir uns auch unter Finsterniss ein Seiendes, Substanzielles zu denken hätten. Darum glauben wir, dass der Werth der Arbeiten des Fredegisus nicht gar zu hoch angeschlagen werden dürfe.

6. Rabanus Maurus.

Von weit grösserer Bedeutung für seine Zeit und für die wissenschaftliche Thätigkeit in Deutschland war Rabanus oder Hrabanus. Er war in Mainz von angesehenen Eltern wahrscheinlich 776 geboren, sein Vater hiess Ruthard, seine Mutter Aldegondis. Johann von Trittenheim legt ihm den Beinamen Magnentius bei, während er den andern, Maurus, durch Alkuin erhielt [1]). Von früher Jugend erhielt Rabanus im Kloster zu Fulda Unterricht und wurde später mit Haymo vom Abte Ratgar nach Tours geschickt, um unter der Anleitung Alkuins seine Studien fortzusetzen und zu vollenden. Kurz vor dem Tode Alkuins kehrte er nach Fulda zurück und lehrte an der Klosterschule daselbst. Unter ihm erlangte die Schule zu Fulda den grössten Ruf. Im Jahre 822 wurde er zum Abte des Klosters erwählt. Als Abt war er bemüht strengere Zucht und Sitte einzuführen und die Mönche zu wissenschaftlichen Studien und literärischen Arbeiten anzueifern, so dass das Kloster zu Fulda sich vor den Andern in jeder Hinsicht auszeichnete. Vor Allem hatte er die Förderung der theologischen Studien im Auge und die Erklärung der heil. Schrift war sein Hauptgeschäft. Um sich dem Letzteren noch mehr widmen zu können, entschloss er sich, von der Würde des Abtes in eine Einsiedelei am nahen Petersberge sich zurückzuziehen, wo er nur schriftstellerisch thätig war. Im Jahre 847 wurde er aus seiner Zurückgezogenheit auf den erzbischöflichen Stuhl von Mainz berufen. In dieser neuen Würde wirkte er unablässig für das Wohl der

---

[1]) Hrabani Opp. ed. Covenerius. Col. Agripp. 1627. Praef. comment. in Regg. T. III. p. 45. Mauri nomen quod magister beatae memoriae Albinus mihi indidit. Die vita von Johann von Tritt. T. I.

Kirche, bethätigte seinen echt christlichen Sinn bei einer (850) ausgebrochenen Hungersnoth durch Mildthätigkeit und führte bis zu seinem Ende (856) ein von allen Biographen gerühmtes gottergebenes Leben.

Die Bildung des Rabanus Maurus war eine allseitige. Er mag sogar eine umfassendere Kenntniss des Griechischen besessen haben, als das bei seinen Vorgängern der Fall gewesen ist, wenigstens nennt ihn Johann von Trittenheim den grössten Gelehrten seiner Zeit, der zuerst das Griechische gleichzeitig mit dem Lateinischen in deutschen Gauen verbreitet habe [1]). — Die zahlreichen Schriften des Rabanus Maurus sind grösstentheils der Theologie, namentlich der Erklärung der heil. Schrift gewidmet. Er ist jedoch darin eben so wenig selbstständig, wie seine Vorgänger und nimmt sich diese häufig zum Muster. Ueberall zeigt sich bei ihm ein strenges Festhalten an dem Lehrbegriffe der Kirche, wie er auch bemüht ist, denselben gegen die herrschenden ketzerischen Ansichten über einzelne Punkte durch polemische Schriften zu vertheidigen.

Auf philosophischem Gebiete ist Rabanus ebenfalls thätig gewesen, aber auch hier vermögen wir keine selbstständige Gedankenrichtung zu entdecken, auch hier ist er nur ein eifriger, ziemlich belesener Compilator, der das auf ihn Ueberkommene der Nachwelt überliefert. Am meisten ist in dieser Hinsicht die in zweiundzwanzig Bücher abgetheilte Schrift „De universo“ hervorzuheben. Diese Schrift ist, wie die ähnlichen Werke Isidors und Beda's eine grosse Encyklopädie, in welcher Alles, was nach den Anschauungen seiner Zeit in das Bereich des gelehrten Wissens gehörte, zusammengetragen ist, ohne dass das abgehandelte vielfältige Material immer eine passende Anordnung erhalten möchte. Alle möglichen Gegenstände menschlicher Erkenntniss werden berücksichtigt, womit der Titel „De universo“ zusammenstimmt. Die Schrift des Rabanus ist noch ausführlicher und weitläufiger, als wie die Schriften Isidors und Beda's über die Natur der Dinge. Sie beginnt mit der Be-

[1]) Opp. T. I. p. 14. Primus enim sub fide Christi Germanos et Graecam resonare linguam docuit et Latinam etc.

trachtung Gottes und der Engel, übergeht von da zu den Hauptpersönlichkeiten des alten und neuen Testamentes, zu den einzelnen Büchern der heil. Schrift, den Sacramenten und den meisten kirchlichen Gegenständen. Das VI. — VIII. Buch handelt von den verschiedenen Geschöpfen, die folgenden über astronomische, physikalische Gegenstände und Chronologie, wie darauf bezügliche Erfahrungen. Das XV. Buch handelt von den Philosophen, Poeten, heidnischen Gottheiten u. s. w., worin Rabanus manche interessante Notizen über einzelne Persönlichkeiten der nächstfolgenden Zeit, die noch keine genauere Kenntniss der Originalien erlangen konnte, überliefert hat. Das nächste Buch handelt von der Sprache, woran sich noch Betrachtungen über einzelne Erfahrungsgegenstände über Medicin u. s. w. anreihen, um endlich mit der Betrachtung des Landbaues, der Kriegskunst, der Kleidung, Speisen und der Hauseinrichtungen zu schliessen.

Wie gross auch die Verdienste des Rabanus Maurus in Beziehung auf Ueberlieferung und Verbreitung der Schätze des menschlichen Wissens sein mögen, hinsichtlich der Philosophie ist das ihm häufig ertheilte Lob sehr zu beschränken. Wir können daher auch nicht der Ansicht neuerer französischer Gelehrter beipflichten, welche in Rabanus Maurus bereits einen Vertreter des Nominalismus erblicken wollen, weil sich bei ihm die in den dem Augustinus zugeschriebenen Schriften über die Principien der Dialektik und die zehn Kategorien enthaltene Ansicht über die Bedeutung der allgemeinen Begriffe wieder vorfindet; denn um ihn einen Nominalisten nennen zu können, müssten wir auch im Stande sein, ihm gegenüber einen Realisten namhaft zu machen, da ja ein Glied eines Gegensatzes durch das Vorhandensein des zweiten bedingt ist. Allerdings hatte Erigena gegen das Lebensende des Rabanus schon einen bedeutenden Ruf erlangt, der sich allenfalls auch bis nach Fulda verbreitet haben mag, allein schwerlich dürfte sich Rabanus nach der Erhebung zum Erzbischofe von Mainz in seinem hohen Alter noch veranlasst gefunden haben, an den im Entstehen begriffenen Fehden über die Bedeutung der Universalien theilzunehmen. Der Gegensatz von Nominalismus und Realismus beginnt sich zwar im neunten Jahrhunderte zu ent-

wickeln, aber ihn bis auf Rabanus Maurus auszudehnen erscheint uns ungerechtfertigt.

7. Paschasius Radbertus.

Ausser den bisher betrachteten Männern ist noch einer kurz zu erwähnen, nämlich Radbert, der den Beinamen Paschasius erhielt[1]). Er war gegen das Ende des achten Jahrhundertes in der Diöcese von Soissons geboren, und wurde, da er frühzeitig seine Mutter verloren hatte und kränklich war, ins Kloster gebracht, wo er genas. Darauf genoss er den Unterricht der Mönche und wurde, nachdem er einige Zeit ein weltliches Leben geführt hatte, selbst Mönch des Klosters zu Corvie in der Picardie, wo er durch seine gelehrten Studien sich ein grosses Ansehen erwarb. In Folge dessen wurde er 844 zum Abte des Klosters erwählt, legte jedoch diese Würde 851 nieder, um sich ungestört der literarischen Thätigkeit widmen zu können. Er starb 865. Wir finden ihn 846 auf dem Concil zu Paris und drei Jahre später auf den zu Quierci, wo er sich als einer der eifrigsten Vertreter des Lehrbegriffs der Kirche erwies. — Seine bedeutendste Schrift ist die über das Altarssacrament, worin er bestrebt ist, die Kirchenlehre in feste Begriffe zu fassen und sie gegen Angriffe zu vertheidigen. — Bei dieser eingeschlagenen exclusiv theologischen Richtung ist Radbert im Allgemeinen der Philosophie nicht günstig[2]), auch lässt sich in seinen Schriften nirgends ein Vorwalten eines philosophischen Strebens nachweisen.

Ueberblicken wir die Leistungen der bisher genannten Männer, so lässt sich in vielen Punkten eine Gleichförmigkeit nicht verkennen. Bei keinem derselben, wie gross auch der Ruhm seiner Gelehrsamkeit und seines Ansehens sein mag, lässt sich eine besondere Originalität namhaft machen; Alle sind zumeist bemüht, aus den Trümmern der gesunkenen Cultur die Reste menschlicher Wissenschaft zu sammeln und zu einem Ganzen zu verbinden; Alle wenden sich vorzugsweise dem theologischen Gebiete zu. Es ist ihnen aber dabei nicht so sehr um eine

---

[1]) Histoire litt. de la France T. V p. 287 sqq.
[2]) Confer. Ritter, Geschichte der Phil. B. VII. p. 199.

wissenschaftliche Gestaltung des theologischen Lehrsystems, als vielmehr um eine analytische Gewinnung der einzelnen Lehren aus den Büchern der heil. Schrift zu thun; es mangelt überall das eigentlich speculative Moment, die aprioristische Construction, die logisch richtige Ableitung der einzelnen Lehrsätze aus allgemeinen obersten Principien. Es wird auf diese Weise wohl ein sehr brauchbares Material für die spätere mehr speculative Behandlung geschaffen, die letztere selbst wird aber nicht versucht. Bei Allen endlich lässt sich das Vorwalten der Neigung zum Platonismus nicht verkennen, obwohl die Ueberlieferungen der aristotelischen Lehre gleichfalls Berücksichtigung finden. Dieses Hinneigen zum Platonismus wurde von Johannes Scotus Erigena in sofern ergänzt als er geradezu die platonische Gedankenrichtung durch eine beinahe vollständige Reproduction der Lehren des Neuplatonismus in den Vordergrund stellt, dabei aber auch zu dem bisherigen analytischen Vorgehen die synthetische Entwicklung aus obersten Begriffen hinzufügt und so zuerst ein eigentliches System aufzustellen bemüht ist, wenn es auch nicht das alleinige Erzeugniss der productiven Schöpferkraft seines philosophirenden Geistes ist. Mit ihm beginnt daher die eigentliche scholastische Philosophie.

Beginn der scholastischen Philosophie.

Johannes Scotus Erigena.

a) Sein Leben.

besondere Aufmerksamkeit wurde in letzterer Zeit
nnes Scotus und seinen Schriften zugewendet, weil
ıs ein weiteres Eindringen in das noch lange nicht
genug durchforschte Gebiet der scholastischen Phi-
ım besten möglich ist.[1]) Allein trotz allen Bemühun-
er und neuerer Schriftsteller ist es noch nicht gelun-
das Leben dieses für die Geschichte der Philosophie
tenden Mannes einiges Licht zu verbreiten. Ueber
in welcher Erigena geboren wurde, über seine Ab-
und seinen Tod lässt sich zwar eine Reihe mitunter
rscheinlicher Vermuthungen, aber doch nichts voll-
Gewisses feststellen. Das Geburtsjahr des Erigena
lenfalls dem ersten Viertel des neunten Jahrhundertes
chtlich der Abstammung ist zu bemerken, dass Schott-
gland und Irland als sein Vaterland angesehen wird.
ttische Abstammung und Schottland deutet das ihm
elegte Prädicat Scotus oder Scotigena[2]), in Folge des-
ackenzie es versucht, die in Schottland gelegene Stadt
Geburtsort zu erweisen. Der Beiname des Johannes
ürde somit entstanden sein aus Airigena, indem das
verwandelt wurde, wodurch Erigena zum Vorschein

Theodor Christlieb, Leben und Lehre des Joh. Sc. Erigena.
. Prof. Dr. Joh. Huber, Joh. Sc. Erigena. Ein Beitrag zur
der Phil. und Theol. im Mittelalter. München 1861.

h Papst Nicolaus nennt ihn natione Scotus, vide den Brief an
ahlen weiter unten.

kam [1]). Die Scoten selbst waren aber von Irland nach Schottland eingewandert, weshalb auch Irland Scotia major, und Schottland selbst Scotia minor genannt wurde. Der Name Scotus kann daher ebenso auf Irland wie auf Schottland bezogen werden.

Thomas Gale, der erste Herausgeber des Werkes über die Eintheilung der Natur, glaubt in England den Geburtsort des Johannes Scotus gefunden zu haben [2]). Die Thatsache, dass Erigena öfter Hibernus genannt werde [3]), will Gale dadurch erklären, dass auch Andere so genannt werden, weil sie in Irland erzogen wurden und dort ihre Studien gemacht haben. Ueberhaupt war Irland damals der Hauptsitz der Gelehrsamkeit, weshalb die Engländer ihre Söhne dahin schickten; auch Erigena, meint Gale, dürfte auf diese Weise nach Irland gekommen sein, da er seine hohe Bildung nur dort habe erlangen können. Den Namen Erigena will Gale ableiten vom Geburtsorte Ergene, einem Theile der Grafschaft Hereford, der an Wallis angränzt. Eines von den Gebieten von Wallis war dem Könige Alfred tributpflichtig und in einem darauf bezüglichen Tractate findet sich der Name eines Ortes Eriuven, wenig verschieden von Eriugen, zusammengezogen Ergene; auch ward jene Gegend zu Thomas Gale's Zeiten noch von den Bewohnern Erynug oder Ereinuc genannt. Der Name Scotus endlich könne daher stammen, weil jene Gegend einmal von den Scoten beherrscht wurde.

Für Irland sind die Verfasser der Hist. litt. de la France [4]) und Thomas Moore. Nach diesem soll Erigena der in Erin oder Irland Geborene bedeuten [5]). Der Ansicht über die

---

[1]) Lives and characters of Scots Writers. Edinburgh 1708 V. I. p. 49.

[2]) De divisione naturae. Oxoniae 1681. Praef. testimonia.

[3]) Prudentius in der Gegenschrift zu „De praedestinatione." Veter. auct. qui IX. Saec. de praed. et grat. script. Gilb. Mauguin T. I. p. 391. Te solum accutissimum Galliae transmisit Hibernia, ut quae nullus absque te scire poterat tuis eruditionibus obtineret. Floss, Proem. §. 20. Thom. Gale. Testimonia.

[4]) Hist. litt. de la France T. V. p. 416. Jean surnommé Scot Erigène du nom latin de sa patrie, nâquit en Hibernie dans les premières années de ce neuvième siècle.

[5]) History of Ireland. V. I. p. 301. But the most remarkable man that Ireland or, perhaps, any other country, sent forth, in those ages,

Abstammung aus Irland tritt Dr. Floss, der die Gesammtausgabe der auf uns überkommenen Schriften des Johannes Scotus besorgte, auch bei, nur will er den Namen Erigena auf andere Weise ableiten. Er weist darauf hin, dass alle drei Namen, Johannes Scotus Erigena, auf keinem Codex vereint vorkommen; am häufigsten sei zu lesen Jerugena, weshalb er meint, dass Erigena oder Eriugena eine Depravation von Jerugena sei. Das Jerugena glaubt er aber ableiten zu können aus dem gena und Jeru = *ἱερον* sc. *νήσον*, demzufolge es bedeuten solle: oriundus ex insula sanctorum. Die Wahrscheinlichkeit dieser Erklärung soll begründet sein durch ein ähnliches Wort, das Johannes Scotus von Maximus Confessor gebraucht, den er in einigen Versen Grajugena nennt [1]). Prof. Huber bemerkt gegen diese Ableitung des Namens Erigena, dass sie an dem Gebrechen leide, dass *ἱεροῦ* nicht zu *νήσοῦ* passe, da letzteres generis feminini sei [2]); er weist aber darauf hin, dass Irland griechisch *'Ιέρνη* heisse, das mit gena verbunden den Namen Jerugena geben könne.

Ueber die Familie, aus welcher Johannes Scotus stammte, vermögen wir nichts Zuverlässiges anzugeben, wiewohl auch darüber Conjecturen gemacht worden sind [3]), welche sich darauf beziehen, dass in einem Manuscripte, das wahrscheinlich dem zehnten Jahrhunderte angehört, ein Bruder des Erigena Adelmus genannt wird [4]). Ueber die Erziehung und Jugend-

---

was the learned and subtle John Scotus, whose distinctive title of Erigena points so clearly to the land of his birth, that among the numbers who have treated of his life and writings, but a very few have ventured to contest this point.

[1]) Ravaisson. Rapports au ministre de l'instruction publique sur les bibliothèques des departements de l'Ouest. Par. 1841. — Joh. Scoti Opp. in der Patrologia von Migne edirt von Dr. Floss. Proem. p. XIX. XX. p. 1236.

Quisquis amat formam pulchrae laudare sophiae,
Te legat assiduo, Maxime Grajugena.

[2]) Joh. Sc. Erigena p. 39.

[3]) Rousselot. Etudes sur la philos. dans le moyen-âge. T. I p. 38, 39, 41. J. S. Erigène était un membre de la famille d'Aldelme et par conséquent d'Ina, roi des Saxons d'Orient. Ce dernier point n'est qu'une opinion.

[4]) Cousin. Ouvr. inéd. d'Abélard. p. 622. Table de lettres dominicales composée à cequ'il parait par un frère de Jean Scot nommé Aldelmus. On lit au haut de la page: Frater Johannis Scoti Aldelmus fecit istam paginam — anno D. DCCCXCVI.

schicksale dieses Mannes lässt sich in gleicher Weise nichts Sicheres berichten. Jedenfalls weist die gesammte Bildung und die grosse Belesenheit des Johannes Scotus auf einen sorgfältigen und gelehrten Unterricht hin. In das Gebiet der Fabel gehört aber eben so sicher, dass Johannes sich von Irland nach Athen begeben habe, um dort am eigentlichen Sitze der Musen Philosophie und andere Wissenschaften zu studiren. Damit fällt natürlich auch das, dass er dort ausser dem Griechischen auch Chaldäisch und Arabisch getrieben habe und über Aegypten nach Frankreich zurückgekehrt sei. Diese Reise lässt sich durch nichts begründen und wird dadurch völlig unwahrscheinlich, dass Athen zu jener Zeit längst aufgehört hatte, der Mittelpunkt der Bildung und Gelehrsamkeit zu sein. Die ihm zugeschriebene Kenntniss des Hebräischen und Syrischen, die allenfalls durch richtige Uebersetzungen einiger Bibelstellen und Etymologie einzelner Worte begründet werden könnte, bleibt immer sehr unwahrscheinlich; denn es finden sich eben so eine Menge falscher Uebersetzungen und Wortableitungen bei ihm vor, während er die richtigen aus den Kirchenvätern geschöpft haben konnte [1]). Bezüglich der Kenntniss von Sprachen ist zu bemerken, dass es jedenfalls nur die lateinische war, die er vollkommen in seiner Gewalt hatte; minder vertraut war er mit der griechischen, wie er selbst zugesteht [2]); doch hat er zuverlässig eine derartige Kenntniss des Griechischen besessen, dass ihm der Inhalt griechischer Schriftsteller kein verborgener Schatz blieb, wie Anderen zu jener Zeit. Im Uebersetzen aus dem Griechischen in das Lateinische musste er es gewiss zu einer grossen Fertigkeit gebracht haben, da er die Uebersetzung der Schriften des Pseudo-Dionysius Araeopagita in kurzer Zeit zu Stande brachte. — Hinsichtlich seiner übrigen Bildung muss zuerst erwähnt werden, dass Johannes Scotus eine grosse

---

[1]) Ueber diesen Punkt berichtet ausführlich Prof. Huber. p. 43 sqq.
[2]) Praef. ad vers. S. Dionysii an König Karl gerichtet bei Floss. p. 1031. Jedenfalls ist also die Aeusserung der Verfasser der Hist. litt. eine zu günstige: T. IV. p. 225. Le fameux Jean Scot, qui savait le Grec comme le Latin fut alors assez longtemps à la tête de cette école.

Belesenheit sowohl bezüglich der lateinischen wie der griechischen Kirchenväter besessen habe, er hat auch häufig grössere Bruchstücke aus ihren Schriften in seine Werke aufgenommen. Von den lateinischen Vätern schätzt er den Augustinus am höchsten und ist sogar bemüht, seine eigene Anschauungsweise den Lehren desselben zu accommodiren. Neben Augustinus kennt und citirt er den Ambrosius, Hieronymus, den Hilarius von Poitiers; von den griechischen beruft er sich auf Origenes, Gregor von Nyssa, Gregor von Natians, den Basilius, Epiphanius und Chrysostomus; vor Allen aber auf den Dionysius Araeopagita, den er durch die Uebersetzung der Werke desselben ganz kannte, und den Maximus Confessor, dessen Scholia in Gregorium Theologum er gleichfalls übersetzte. Von den griechischen Philosophen erwähnt er des Pythagoras [1]) des Geometers Eratosthenes [2]); er citirt den Timäus Platons [3]), aber er kannte ihn gewiss nicht im Originaltexte, sondern nur in der Uebersetzung des Chalcidius, auch beschränkte sich seine Vertrautheit mit Plato auf den Timäus allein [4]). Wie Plato, so steht auch Aristoteles bei Johannes Scotus in hohem Ansehen [5]); aber auch von ihm dürfte er wohl nur die Schrift *Περὶ ἑρμηνείας* gekannt haben [6]). Dass er keine genauere Kenntniss der einzelnen Schriften des Aristoteles gehabt haben mag, davon zeigt schon der Beisatz „ut aiunt", der sich bei den dem Aristoteles beigelegten Prädicaten findet. Dagegen kennt er die dem Augu-

---

[1]) De divis. nat. l. III. c. 33. 34.

[2]) Ibid. l. III. c. 34.

[3]) Ibid. l. I. c. 33. Plato philosophantium de mundo maximus. c. 59. l. III. c. 27, 39, 40.

[4]) B. Hauréau, De la Phil. scolastique Par. 1850. T. I. ch. IV. p. 75, 76. Il n'y a pas dans les divers écrits de Jean Scot, nous pouvons l'affirmer, un seul emprunt fait à Platon qui ne serait une phrase du Timée ou bien une allusion à quelques endroits de ce dialogue. — — — Jean Scot savait le Grec: doit on supposer qu'il possédait le texte grec de ce dialogue. Cette hypothèse serait avanturieuse: il faut plutôt croire qu'il le connaissait par la version de Chalcidius.

[5]) De div. nat. l. II. c. 16. Aristoteles accutissimus apud Graecos, ut aiunt, naturalium rerum discretionis repertor.

[6]) Ibid. l. II. c. 29. De quibus quisque plene voluerit percipere legat *Περὶ ἑρμηνείας* h. e. de interpretatione Aristotelem, in qua aut de his solis h. e. possibilibus et impossibilibus aut maxime a philosopho disputatum est.

stinus zugeschriebenen Schriften über die Principien der Dialektik und die zehn Kategorien genau und beruft sich namentlich auf die letztern sehr häufig. Höchst wahrscheinlich kannte er auch die Schriften des Boëthius ganz und die des Martianus Capella theilweise; er beruft sich öfter auf beide. Zu diesen der Philosophie angehörigen Schriften der genannten Männer kommen noch die im neunten Jahrhunderte gebrauchten Compendien über die sieben freien Künste und die Dialektik. Von den übrigen Schriftstellern des Alterthums werden Cicero [1]), Virgilius und Plinius der Jüngere angeführt; wahrscheinlich kannte er jedoch nur die beiden ersteren genauer. — Es ist daraus ersichtlich, dass Erigena bezüglich der Philosophie so ziemlich Alles kannte, was von der antiken Philosophie im neunten Jahrhunderte den Gelehrten des Occidentes überhaupt zugänglich war, nur darüber könnte man zweifeln, ob er sich diese Kenntnisse erst in Frankreich oder bereits früher verschafft haben mag. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir annehmen, dass Johannes Scotus seine Belesenheit und hohe Ausbildung grösstentheils nach Frankreich bereits mitgebracht und daselbst nur noch seine Wissenssphäre hinsichtlich einzelner Punkte vervollständigt habe. Er wurde ja bald in die Streitigkeiten über das Abendmahl und die Prädestinationslehre verwickelt, wie er auch die Uebersetzung des Dionysius Araeopagita zu besorgen hatte, so dass seine Thätigkeit durch eine Reihe von Arbeiten in Anspruch genommen wurde, in denen er selbst schon einen für seine Zeit sehr hohen Bildungsgrad beweist.

Mit diesen seinen Studien verband sich eine besondere geistige Begabung, so dass Johannes Scotus als ein Wunder von Gelehrsamkeit galt, wie auch in der That weder einer der Vorgänger noch der unmittelbaren Nachfolger sich hinsichtlich des speculativen Gehaltes der Lehre mit ihm messen kann. Er steht in dieser Hinsicht vereinzelt da. Zugleich geht aber auch aus diesen Angaben über die Bildungselemente hervor, dass Erigena sich hinsichtlich der theologischen Ge-

---

[1]) Ibd. l. l. c. 16. De praedest. c. IV.

lehrsamkeit vorzugsweise den griechischen Kirchenvätern angeschlossen hatte, was allein schon dazu geeignet war, ihn in eine schiefe Stellung zur römischen Hierarchie zu bringen und in manchen Streit zu verwickeln; denn die Lateiner waren damals nicht freundlich für die Griechen gestimmt. — Photius war auf dem Katheder zu Konstantinopel — Nicolaus I. hatte seine wissenschaftlichen Versuche zur Widerlegung der Fehler der Griechen geschrieben. Nur schlechter Lohn wurde ihm dafür zutheil, dass er sich mehr an die Griechen hielt.

Die Zeit der Ankunft des Erigena in Frankreich muss jedenfalls zwischen 840 und 847 fallen; denn 851 stand er bereits in grossem Ansehen und hatte die Schrift „De praedestinatione" geschrieben; auch ist es nicht unwahrscheinlich, dass Johannes Scotus schon vor 850 die Uebersetzung der Schriften des Dionysius begonnen hatte.

Prudentius, ein Spanier, der 847 Bischof von Troyes wurde, gedenkt in seiner Gegenschrift der früheren Freundschaft mit Erigena [1]). Wahrscheinlich verliess Johannes Scotus wie viele Andere seiner Landsleute seine Heimath und kam am Anfange der vierziger Jahre nach Frankreich, wo ihn Karl der Kahle bald kennen und schätzen lernte, in Folge dessen er ihn zum Vorstande der unter ihm neu aufblühenden Hofschule machte [2]). Johannes Scotus scheint in einem sehr vertrauten Umgange mit Karl dem Kahlen gestanden zu sein, so dass er sich sogar manchen Scherz erlaubte [3]). Doch kommen bei Erigena namentlich in seinen Gedichten häufig übertriebene Schmeicheleien gegenüber Karl dem Kahlen vor. Seine Vorträge an der Hofschule scheinen vorzugsweise der Philosophie gewidmet gewesen zu sein, doch mag er auch häufig theologische Fragen in den Kreis seiner Untersuchungen gezogen haben, wobei er vorgegeben haben soll, mit Hülfe der Regeln

---

[1]) Vet. auct. qui de grat. et praed. scrips. T. I. c. 1. Blasphemias tuas Joannes atque impudentias — — praecurso perversitatis tuae libro — eo molestius accepi, quo te familiarius amplectebar, familiarius diligebam. —

[2]) Vide Citat 2. p. 68. Ebenso wird der in dem Briefe des Papstes Nicolaus an Karl den Kahlen vorkommende Ausdruck „Capital" so gedeutet. Bulaeus hist. univ. Paris T. I. p. 184.

[3]) Wilh. Malmesbury in libro V. de pontificibus inedito. Bei Gale. De div. nat. praef. Bulaeus T. I. 183. Floss p. 91.

der Dialektik jede theologische Frage zu lösen im Stande zu sein [1]). Doch wurde sein Wissen von Vielen hochgeachtet und als die Streitigkeiten über die Lehre Gottschalks von der doppelten Prädestination entstanden waren, veranlasste ihn der Erzbischof Hincmar von Rheims und Pardulus, Bischof von Laon [2]), gegen die von Gottschalk vertretene Ansicht zu schreiben, wodurch die Schrift „De praedestinatione" entstand. Ebenso scheint er in die damals ausgebrochenen Abendmahlsstreitigkeiten verflochten gewesen zu sein [3]). Gegen ihn schrieb Prudentius, namentlich wurde er aber von den Vertretern der Kirche zu Lyon hart mitgenommen [4]); es verfallen aber diese Gegenschriften häufig in einen sehr gemeinen Ton, von dem Erigena ganz frei ist. Ebenso kam er durch sein Hauptwerk „De divisione naturae" in den Verdacht der

---

[1]) Bulaeus hist. univ. Paris. T. I. p. 182, 507. Ille autem excogitandis terminorum philosophicorum subtilitatibus ita animum addixerat, ut jactaret, se quamcunque quaestionem etiam theologicam solvere posse philosophiae theorematis et principiis. Unde primo capiti sui operis praefixerat hunc titulum: Quadrivio regularum totius philosophiae quatuor omnem questionem solvi posse. Hoc est quaternis philosophiae regulis, quarum hanc primam adstruebat, philosophiam et religionem unum esse et idem, et his philosophiae partibus divisiva, definitiva, demonstrativa et resolutoria praedestinationis mysterium recte posse inveniri. Idem ex 4 elementis paradisum et inferos componebat, aiebatque daemones ante peccatum in aëre constitutos: itaque domicilium, sedemque beatorum esse sphaeram ignis; damnatorum vero sphaeram aëris. Beatos resurgentes assumturos corpus ignis ut in igne in aeternum vivere possint, damnatus corpus aëreum, ut ab igne torqueantur. Haec et alia multa somniabat Aristotelicae (?) lectioni nimis additus. Unde multos suo tempore habuit adversarios viros graves doctosque theologos.

[2]) De div. nat. Testimonia. Gale. Pardulus Laudunensis episcopus de J. Scoto: Sed quia haec inter se valde dissentiebant, Scotum illum, qui est in palatio regis (Car. Calv.), Joannem nomine scribere coëgimus. Vgl. Bulaeus I, 234.

[3]) Confer. die Bemerkung über die dem Erigena zugeschriebene Schrift: „De Eucharistia."

[4]) Bulaeus T. I p. 182. De Joanne vero Scoto sic habet ecclesia Lugdunensis post verba quae de Amalario retulimus: Et quod majoris est ignominiae et opprobrii, Scotum illum adscribendum compulerunt, qui sicut ex ejus scriptis verissime comperimus nec ipsa verba scripturarum adhuc habet cognita. Et ita quibusdam phantasticis adjuventionibus et erroribus plenus est, ut non solum de fidei veritate nullatenus consulendus, sed etiam cum ipsis omni irrisione et despectione dignus scriptis suis, nisi corrigere et emendare festinet, vel sicut demens sit miserandus vel sicut haereticus anathematizandus. — Es wurde gegen ihn auch eine Schrift herausgegeben, die eben so wegwerfende Urtheile über Erigena enthält.

Ketzerei [1]). Der Ruf der Ketzerei war bis Rom gedrungen, so dass Papst Nicolaus I., als Erigena die Uebersetzung der Schriften des Dionysius Araeopagita ohne früher eingeholte päpstliche Censur veröffentlicht hatte, sich dadurch veranlasst fand (860 und 862), an Karl den Kahlen zu schreiben, um wenigstens die Entfernung des Johannes von der Hofschule zu erlangen, damit letzterer nicht Lolch und Unkraut unter den Weizen des Evangeliums mische [2]). Zu diesem Schreiben mag auch die von Johannes Scotus an den Tag gelegte Achtung für die Griechen das Ihrige beigetragen haben; man mag vielleicht gar gefürchtet haben, es könnte das Schisma sich auch auf Frankreich ausdehnen. Die von Johannes Scotus besorgte Uebersetzung war, wie er selbst zugesteht, ungenau und stellenweise dunkel, weil er sich ängstlich an das Wort des Originals hielt; deshalb mag er sich bewogen gefunden haben, die Commentare zur „Coelestis Hierarchia" und „Theologia mystica" zu schreiben, die sich noch in der vaticanischen Bibliothek vorfinden. — Karl der Kahle kam insofern dem Wunsche des Papstes nach, als er den Joh. Scotus von der Hofschule entliess; aber derselbe blieb nach wie vor in

---

[1]) Willielmus Malmesburiensis in libro V de Pontif. inedito. Gale „De divis. nat." praef. Composuit etiam librum quem periphysion merismu i. e. „De divis. naturae" titulant, propter quarundam perplexarum quaestionum solutionem bene utilem, si tamen ignoscatur ei in quibusdam, quibus a Latinorum tramite deviavit, dum in Graecos acriter oculos intendit. Quare haereticus putatus est, scripsitque contra eum quidam Florus; sunt enim in libro periphysion perplurima, quae nisi diligenter discutiantur a fide catholicorum abhorrentia videantur.

[2]) Bulaeus T. I, p. 184. Nicolaus S. S. D. dilecto filio Carolo glorioso Francorum regi. Sane plurimum nos laetificat, quod in imperio et regno vestro et specialiter Parisiis bonarum artium studia praedecessorum vestrorum cura stabilita repullulent, quorum seminibus ecclesia Dei fructificat et animi vegetantur ad illius defensionem. Sed nuper doluimus, ut relatum est apostolatui nostro, quod opus Dionysii Areopagitae, quod de divinis nominibus et coelestibus ordinibus graeco descripsit eloquio, quidam vir Joannes natione Scotus nuper transtulit in Latinum, quod juxta morem ecclesiae nobis mitti et nostro judicio debuit approbari. Praesertim cum idem Joannes multae scientiae esse praedicetur olim, sed non sane sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur. Hinc est quod dilectioni vestrae vehementer rogantes mandamus, quatenus apostolatui nostro praedictum Joannem repraesentari faciatis, aut certe Parisiis in studio, cujus capital jam olim fuisse perhibetur, morari non sinatis, ne cum tritico sacri eloquii grana zizaniae et lolii miscere dignoscatur et panem quaerentibus venenum porrigat. Datum an. 3.

seiner Gunst. Johannes Scotus scheint hierauf auch noch an verschiedenen Orten Frankreichs gelehrt zu haben [1]), stets aber in der Nähe des Königs gewesen zu sein. Er übersetzte auch noch auf den Wunsch Karls des Kahlen die „Scholia in Gregorium Theologum“ des Maximus Confessor, die wir auch noch besitzen. Ueber seinen weiteren Aufenthalt in Frankreich und seine fernere Wirksamkeit daselbst lässt sich nichts Genaueres mehr ermitteln. Nur so viel scheint aus einigen Gedichten des Johannes Scotus hervorzugehen, dass er sich bis kurz vor dem auf der Flucht aus Italien 877 erfolgten Tode Karls des Kahlen in Frankreich und zwar in der Nähe des Königs befunden habe. Barthélémy Hauréau setzt den Tod des Johannes Scotus um 875 an [2]). Darnach würde natürlich die 882 erfolgt sein sollende Berufung des Johannes Scotus durch König Alfred bei der Gründung der Universität zu Oxford und alles Weitere über die Schicksale in England in's Fabelreich gehören. Sollte sich aber auch Johannes Scotus Erigena unter den durch Alfred berufenen Gelehrten befunden haben, so scheint doch so viel ausgemacht zu sein, dass der zu Malmesbury ermordete Abt Johannes nicht Scotus Erigena gewesen sei, dass also hier eine Verwechselung stattgefunden habe.

Sonst wird von Erigena erzählt, dass er schwächlicher Körperconstitution gewesen sei, ein mässiges und gottergebenes Leben geführt habe, wie auch in seinen Schriften ein frommer Sinn sich ausspricht. Die Frage endlich, ob Johannes Scotus Priester und Mönch gewesen sei, möchten wir eher bejahen als verneinen, wenigstens spricht seine ganze Bildung für den geistlichen Stand, wie er ja auch theologische Vorträge gehalten haben soll [3]).

---

[1]) Ibid. T. I p. 185. Non negaverim tamen e scholis dimissum palatinis, quippe cum eum legimus alibi in Francia docuisse, eique Humbaldum, qui fuit deinde Antissiodorensis episcopus, quocunque se conferret, adhaesisse. Ut legitur in historia Antiss. cap. 40: Hic a primo aetatis tyrocinio spiritualibus imbuetur disciplinis, liberalium artium studiis opprime instructus; Joannis Scoti, qui ea tempestate per Gallias sapientiae diffundebat radios, factus pedissequus, cujus disciplinatus longo tempore adhaerens divina simul et humana . . . . didicit.

[2]) Nouvelle Biographie générale. T. XVI.

[3]) Bulaeus hist. univ. Paris T. I p. 185, wo der Ausdruck „divina simul et humana . . . didicit“ wohl nur theologische und Profanwissenschaft zu bedeuten hat. Vide das vorletzte Citat.

b) Seine Schriften.

Die Zeit der Abfassung der einzelnen Schriften des Johannes Scotus lässt sich nicht mit voller Sicherheit feststellen; wahrscheinlich ist die Schrift über die Prädestination sein erstes Werk, wenn er auch bei ihrer Abfassung den Dionysius Araeopagita schon theilweise übersetzt haben mochte. Folgende Schriften können wir als dem Erigena angehörig namhaft machen:

1. De praedestinatione.

2. Versio operum S. Dionysii Araeopagitae mit einer Dedication an Karl den Kahlen. Am Schlusse derselben findet sich ein Gedicht, das die Vorliebe des Johannes Scotus für die Griechen offen ausspricht, womit sich eine Schmähung und Geringschätzung Roms verbindet [1].

3. Versio Ambiguorum S. Maximi mit einer Dedication an Karl. Diese Uebersetzung scheint nur ein erhaltenes Fragment zu sein, das nur einen kleinen Theil des Originals wiedergiebt.

4. *Περὶ φύσεως μερισμοῦ*, id est De divisione naturae, libri quinque, ist vollständig erhalten.

5. De Eucharistia wird zwar in neuester Zeit als eine Schrift des Johannes Scotus stark bestritten [2], doch scheinen die dagegen vorgebrachten Gründe nicht auszureichen, um uns

---

[1]) Joh. Scoti opp. ed. Floss. p. 1194.

Nobilibus quondam fueras constructa patronis
Subdita nunc servis, heu! male Roma ruis.
Deseruere tui tanto te tempore reges,
Cessit et ad Graecos nomen honosque tuus.
Constantinopolis florens nova Roma vocatur:
Moribus et muris Roma vetusta cadis.
Transiit imperium, mansitque superbia tecum,
Cultus avaritae te nimium superat;
Vulgus ab extremis distractum partibus orbis,
Servorum servi, nunc tibi sunt domini.
In te nobilium, rectorum nemo remansit,
Ingenuique tui rura pelasga colunt.
Truncasti vivos crudeli vulnere sanctos,
Vendere nunc horum mortua membra soles.
Jam ni te meritum Petri Paulique foveret,
Tempore jam longo Roma misella fores.

[2]) Dr. Theod. Christlieb u. Prof. Hub. in ihren Schriften über Joh. Sc. Er. —

die Vermuthung zu verschaffen, dass Johannes Scotus keine besondere Schrift über das Abendmahl verfasst habe [1].

---

[1] Ohne ausführlicher auf den Gegenstand der Controverse einzugehen, ist nur zu bemerken, dass alle Gegner der Schrift zugeben und zugeben müssen, dass Joh. Scotus sich an dem Abendmahlsstreite betheiligt habe, auch hat er seine Ansicht noch anderswo ausgesprochen. Super hierarch. coel. Dionys. bei Floss p. [illegible] sequitur: Ei Jesu participationis ipsam divinissimae eucharistiae assumptionem. Ecce quam pulchre, quam expresse asserit: visibilem hanc Eucharistiam, quam quotidie sacerdotes ecclesiae in altari conficiunt ex sensibili materia panis et vini, quamque confectam et sanctificatam corporaliter accipiunt, typicam esse similitudinem spiritualis participationis Jesu, quem fideliter solo intellectu gustamus h. e. intelligimus, inque nostrae naturae interiora viscera sumimus, ad nostram salutem et spirituale incrementum et ineffabilem Deificationem. Oportet ergo, inquit, humanum animum, ex sensibilibus rebus in coelestium virtutum similitudinem et aequalitatem ascendentem arbitrari, divinissimam Eucharistiam visibilem, in ecclesia conformatam, maxime typum esse participationis ipsius, qua et nunc participamus Jesum per fidem et in futuro participabimus per speciem eique adunabimur per caritatem. Quid ergo ad hanc magni theologi Dionysii praeclarissimam tubam respondent, qui visibilem Eucharistiam nil aliud significare praeter se ipsam volunt asserere? dum clarissime praefata tuba clamat, non illa sacramenta visibilia colenda, neque pro veritate amplexenda, quia significativa veritatis sunt, neque propter seipsa inventa, quoniam in ipsis finis intelligentiae non est, sed propter incomprehensibilem veritatis virtutem, qua Christus est in unitate humanae divinaeque suae substantiae ultra omne, quod sensu sentitur corporeo, super omne, quod virtute percipitur intelligentiae. Confer. Comment. in evang. sec. Joann. p. 311 b. — Nam et nos qui post peractam incarnationem et passionem et resurrectionem in eum credimus, ejusque mysteria, quantum nobis conceditur intelligimus et spiritualiter eum immolamus et intellectualiter mente, non dente, commedimus. Confer. das Gedicht „De paschate“ p. 1226. — Diese Ansicht findet sich bei Berengar wieder, und zwar wird sie beinahe mit denselben Worten reproducirt. De sacra coena ed. Vischer 1839. p. 223 (Ms. 168). Exigit (a te Christus dominus) ut per comestionem et bibitionem corporalem, quae fit per res exteriores, per panem et vinum, commonefacias te spiritualis comestionis et bibitionis, quae fit in mente de Christi carne et sanguine. p. 259 (Ms. 199) — quod carne manducatur carnem vegetat, quod spiritu manducatur, spiritum vegetat. In macello caro venditur, ut carne manducetur. Christi caro non dilaniatur, non venditur, sed spiritu manducatur. Unde qui manducat corde. In dieser Schrift wird immer Joh. Scotus genannt, und zwar auch in einer sehr bedeutenden Stelle, worin sich Berengar auf die Auctorität des Augustinus und Hieronymus beruft, die mit Joh. Scotus verdammt werden müssten. De sacra coena p. 38. Sicut a Leone papa damnatus est — — Joh. Sc. damnandus revera fuit Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, qui in scriptis suis haec eadem verba scribunt et tractant. — Nun findet sich zwar eine ähnliche Ansicht in der Schrift des Ratramnus: De corpore et sanguine domini (Dupin Bibl. des aut. eccl. VII p. 67 sqq. Mabill. Act. Bened. VI p. XXX sqq. Hist. litt. de la France V. 332 sqq.) wodurch der Vermuthung Raum gegeben wurde, dass Berengar die Schrift des Ratramnus vor sich gehabt habe; allein dagegen ist zu bemerken, dass die Sache doch auf mehreren Concilien verhandelt und stets Joh. Scotus als derjenige bezeichnet wurde, auf den sich Berengar berufen habe, deshalb ist es wohl

6. Expositiones super hierarchiam coelestem S. Dionysii, ist unvollständig; super hierarchiam ecclesiasticam, davon ist nur noch der Prolog zum zweiten Buche vorhanden; In mysticam theologiam, ist vollständig erhalten.

7. Commentarius in S. evangelium secundum Joannem ist nur in Fragmenten erhalten.

8. Homilia in prologum S. evangelii secundum Joannem; wir besitzen dieselbe vollständig.

9. Liber de egressu et regressu animae, nur ein unbedeutendes Fragment.

10. De visione Dei Tractatus scheint verloren gegangen zu sein [1]).

11. In Marcianum Capellam Commentarii werden schon von Gale angeführt, aber in ihrer Echtheit bezweifelt [2]). Unlängst hat Barthélémy Hauréan diesen Commentar veröffentlicht in einer Abhandlung unter dem Titel „Commentaire de Jean Scot Erigène sur Martianus Capella [3]). Die darin vom Herausgeber angeführten Gründe beheben den Zweifel Gale's vollkommen, so dass wir den anonymen Commentar jedenfalls als dem Johannes Scotus angehörig ansehen müssen.

---

schwer anzunehmen, dass die Täuschung eine so allgemeine gewesen sei, dass Keiner der auf den Concilien versammelten Männer um die Verwechslung zwischen Johannes Scotus und Ratramnus gewusst hätte. Lanfranc nennt ferner das zu Vercelli verdammte Buch: Johannis Scoti Liber de Eucharistia (De sarc. coena. p. 36. Joh. Scoti liber de Eucharistia lectus ac damnatus), während doch das Buch des Ratramnus einen andern Titel hatte. Endlich lässt sich nicht ableugnen, dass ein gewisser Adrevaldus gegen Johannes Scotus geschrieben habe, welche Schrift in D'Achery Spicil. XII. p. 30 sqq. unter dem Titel „De corpore et sanguine Christi contra ineptias Johannes Scoti" abgedruckt ist. Wir glauben daher jedenfalls, dass Joannis Scotus eine Schrift „De Eucharistia" verfasst habe, die aber wahrscheinlich nicht mehr vorhanden ist. Vielleicht mochte Ratramnus mit Joh. Scotus in Verbindung gestanden sein, woher die gleichen Ansichten stammen könnten.

[1]) Gale. De div. nat. Testimonia. Mabillonius librum de visione Dei deprehendit in Ms. codice Claromariscensi prope Andomaropolin cum hoc titulo et initio: „Tractatus Joannis Scoti, de visione Dei. — Omnes sensus corporei ex conjunctione nascuntur animae et corporis." Dedi ego operam, ut ad me perveniret hic Scoti liber, sed conatui adhuc non respondit successus.

[2]) Ibid. Testimonia.

[3]) Notices et Extraits des Manuscrits, V. XX. 2.

12. Versus Joannis Scoti enthalten theils ganze Gedichte, theils Fragmente; Floss hat dieselben in fünf Abtheilungen zusammengestellt.

Ausser den genannten Schriften werden dem Joh. Scotus noch mehrere andere zugeschrieben, deren Echtheit jedoch längst bezweifelt worden ist. Namentlich müssen wir die Meinung, dass Johannes Scotus verschiedene Theile der Schriften des Aristoteles übersetzt habe, als eine völlig unbegründete bezeichnen, da wir nirgends einen Anhaltspunkt dafür finden. dass ausser den erwähnten logischen Schriften auch noch andere bekannt gewesen seien. Nur die in der Bibliothek zu Oxford noch vorhanden sein sollenden Commentarii in Aristotelis praedicamenta möchten hinsichtlich der Echtheit einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich haben, da Johannes Scotus entweder unmittelbar die Schrift des Aristoteles oder eines der damals häufig vorkommenden Excerpte daraus kennen konnte. Dagegen müssen wir die Excerpta ex Macrobio jedenfalls für die Schrift eines Andern ansehen, obwohl sie als dem Johannes Scotus angehörig betrachtet wurde [1]. Denn Erigena gedenkt des Macrobius nirgends in seinem Hauptwerke, während doch gerade darin so ziemlich alle älteren Schriftsteller angegeben sind, die er kannte und benützte. — In dem Umstande, dass dem Johannes Scotus noch eine Reihe von Schriften beigelegt wird, die jedenfalls andere Verfasser hatten, sehen wir einen neuen Beweis, dass die Gelehrsamkeit desselben als eine sehr grosse angesehen wurde; es wiederholt sich hier nur dasselbe, was wir schon bei den Vorgängern gesehen haben. Sollte jedoch auch noch irgend eine Schrift sich als dem Johannes Scotus angehörend herausstellen, so steht doch so viel fest, dass sie schwerlich dazu beitragen möchte, über die Lehre des Erigena ein neues Licht zu verbreiten; die bisher bekannten Schriften reichen vollkommen aus, um die Lehre dieses Mannes in speculativer Hinsicht ent-

---

[1]) De div. nat. Gale Testimonia. De excerptis ex Macrobio sic clarissimus Armach. Jacobus Usserius; Johannis quoque nostri putantur esse excerpta illa, quae inter Macrobii scripta feruntur, de differentiis et societatibus Graeci Latinique verbi etc. Ita quoque censuit P. Pithaeus V. Cl. Haec ille in Epist. Hibernicis.

sprechend würdigen zu können; ja die Hauptschrift „De divisione naturae" würde schon genügen, um das System des Johannes Scotus genau kennen zu lernen.

c) Seine Lehre.

1. Verhältniss zu seinen Vorgängern, Stellung der Vernunft zur Auctorität-Gliederung der Philosophie.

Hinsichtlich der Lehre des Johannes Scotus muss zunächst bemerkt werden, dass er in der Darstellung derselben den Charakter seiner und der unmittelbar vorhergehenden Zeitperiode nicht zu verleugnen vermag. Namentlich trägt die Hauptschrift über die Eintheilung der Natur noch alle Merkmale der grossen Sammelwerke seiner Vorgänger an sich; auch sie sucht die überkommenen Traditionen aus den einzelnen Wissenssphären des Menschen zu einem Ganzen zu vereinigen und nimmt daher in einem gewissen Grade den Charakter einer Encyklopädie an, wodurch der innere Zusammenhang durch eine Menge von Zwischenfragen vielfach unterbrochen wird. So wie Isidorus und Beda ihre Werke „De rerum natura" überschreiben, so nennt Johannes Scotus seine Schrift eine Physiologie, weil sie die ganze Natur — alles Seiende und Nichtseiende — zum Gegenstande hat [1]). Insofern ist auch in den fünf Büchern über die Eintheilung der Natur, das zu jener Zeit Wissenswürdige theils angedeutet, theils direct enthalten. In Folge dessen müssen wir den Zusammenhang einen losen nennen, wozu noch die Form des Dialogs, in welcher die Schrift abgefasst ist, einen Beitrag liefert. Allein ungeachtet dieser Gebrechen der Darstellung besitzt Johannes Scotus eine grosse Gewandtheit im Ausdrucke, welcher mitunter sehr einfach ist und so leichtfasslich wird. Doch unterscheidet sich die Schrift des Johannes Scotus wesentlich von

---

[1]) De div. nat. l. IV. c. 1. Prima nostrae physiologiae intentio etc. — L. I. Init. Saepe mihi cogitanti diligentiusque quantum vires suppetunt inquirenti, rerum omnium, quae vel animo percipi possunt, vel intentionem ejus superant primam summamque divisionem esse in ea, quae sunt, et in ea, quae non sunt; horum omnium generale vocabulum occurrit, quod Graece φύσις, Latine vero natura vocatur.

denen seiner Vorgänger vorzüglich durch zwei Punkte. Einerseits muss dem Leser die streng syllogistische Form auffallen, in welche die einzelnen Deductionen meist gekleidet sind, und in dieser Hinsicht muss man gewiss zugestehen, dass Erigena in der Anwendung des Syllogismus eine ziemliche Fertigkeit besass. Andererseits lässt sich nicht verkennen, dass trotz der gerügten Gebrechen dennoch namentlich in speculativer Hinsicht ein systematischer Zusammenhang und somit auch eine Gliederung des philosophischen Wissens in einzelnen Disciplinen stattfinde, welche letzteren aus gemeinsamen Principien hervorgehen. Die einzelnen Disciplinen der Philosophie werden in ihren Begriffen genauer bestimmt, und wenn auch nicht ganz scharf abgegränzt, so doch gesondert betrachtet, so dass in den Schriften des Johannes Scotus die Entwickelung eines speculativen Systems vorliegt [1]). Die Grundprincipien, die in der Schrift des Johannes Scotus durch die aus ihnen mit logischer Nothwendigkeit sich ergebenden Consequenzen zu einem Systeme ausgesponnen werden, tragen nicht das Gepräge der Originalität an sich, insofern ist auch die Lehre keine völlig neue, sondern nur eine ältere in einer neuen Form. Aber Johannes Scotus will sich nicht mit fremdem Schmucke zieren, er giebt seine Lehre nicht als Product der Schöpferkraft seines Geistes aus; sondern er verweist uns direct auf jene Quelle, aus der er die Hauptsätze seiner Lehre geschöpft habe. In der Dedication der Uebersetzung der Schriften des Maximus Confessor an Karl den Kahlen bezeichnet Johannes Scotus den Dionysius Araeopagitas als seinen Lehrmeister, von welchem er alle Hauptsätze seines Systems gelernt habe, bei deren Verständniss ihm Maximus zu Hülfe gekommen sei. Von dorther stamme, dass die Ursache von Allem, Gott, nur Eine sei, aber einfach und vielfach zugleich;

---

[1]) Diese Meinung über die Lehre des Joh. Scotus deutet schon Marbach, Lehrbuch der Gesch. der Philos. II. Abtheilung Gesch. der Philos. des Mittelalters an. In meiner im XI. Bande der V. Folge der Abhandl. der k. böhm. Gesellschaft der Wissensch. enthaltenen Abhandlung (Prag 1860) „Das speculative System des Joh. Scot. Erig.“, habe ich eine solche systematische Darstellung versucht und Prof. Huber ist gleichfalls bemüht, die Lehre des Joh. Sc. als ein System darzustellen.

von da aus habe er einsehen gelernt, wie das Hervorgehen von Allem, was ist, aus der Güte Gottes, vom Höchsten bis zum Niedrigsten, vom Allgemeinsten bis zum Besonderen, und wie von da aus die Rückkehr zu denken sei, so dass aus der schrittweisen Einigung des Besonderen bis zur einfachsten Einheit von Allem, welche Gott ist, aufgestiegen werde, und dass sowohl Gott Alles, als auch Alles Gott sei. Von dorther sei die Unterscheidung einer bejahenden und verneinenden Theologie entnommen und begriffen worden, wie diese beiden Theile zusammenfallen u. s. w. [1])

Es geht daraus hervor, dass so ziemlich das ganze System des Johannes Scotus aus einer und derselben Quelle stamme und es wird nach diesem wohl kaum mehr nöthig sein, bei einzelnen Punkten auf ihren Ursprung hinzuweisen; nur ist Erigena bemüht, Alles sehr fasslich darzustellen, wobei er sich immer auf diese Quelle und die Aussprüche der Kirchenväter zurückbezieht. Aeusserst selten beruft er sich auf sein Ansehen und das Ansehen anderer heidnischer Schriftsteller; dabei gilt ihm jedoch die Auctorität eines Gregor von Nissa weit mehr als die Platons.

So wie bei seinen Vorgängern, so finden wir auch bei Johannes Scotus zunächst das Streben ausgedrückt, sich in den Inhalt der Offenbarung zu vertiefen; denn auch für ihn

---

[1]) Vide die Dedication der S. Maximi Scholia in Gregorium theologum — — Ut ea quidem, quae nobis maxime obstrusa in praedictis beati Dionysii libris aut vix pervia sensusque nostros fugere videbantur, aperiret, sapientissimo praefato Maximo explanante. Ex. gr. ut pauca de pluribus dicam, quomodo causa omnium, quae Deus est una sit, simplex et multiplex, qualis sit processio, id est multiplicatio divinae bonitatis per omnia quae sunt, a summo usque deorsum per generalem omnium essentiam primo, deinceps per genera generalissima, deinde per genera generaliora, inde per species specialiores usque ad species specialissimas per differentias proprietatesque descendens. Et iterum ejusdem divinae videlicet bonitatis qualis sit reversio i. e. congregatio per eosdem gradus ab infinita eorum, quae sunt, variaque multiplicatione usque ad simplicissimam omnium unitatem quae in Deo est, et Deus est ita ut et Deus omnia sit et omnia Deus sint. Et quomodo praedicta quidem in omnia processio *ἀναλυτικὴ* dicitur h. e. resolutio, reversio vero *Θεῶσις* h. e. deificatio. Et qua ratione, quae sunt maxima multiplicatione, minima sunt virtute, quae vero minima multiplicatione, maxima virtute. Quid *καταφατικὴν* et *ἀποφατικὴν* dicam *θεολογίαν*, in quibus maxime praedicti beati Dionysii Areopagitae profundissima, divinissima admiranda est disputatio? etc.

steht es fest, dass in der hl. Schrift alle Wahrheit enthalten sei. Die Auctorität der hl. Schrift, als der Offenbarung des ewig Wahrhaftigen, ist eine unerschütterliche [1]), und dieser Ueberzeugung entsprechend muss uns ihr Inhalt auch über jedem Zweifel erhaben erscheinen. So nimmt unser Heil im Glauben seinen Anfang und der Glaube ist ein Princip, woraus in der vernünftigen Creatur die Erkenntniss des Schöpfers zu entstehen anfängt [2]).

Diejenigen, die sittlich und fromm leben und Wahrheit zu erreichen bemüht sind, dürfen daher auch über Gott nichts Anderes sagen und denken, als was in der hl. Schrift gefunden wird; ja sogar an die Ausdrücke und Bezeichnungen derselben müssen sie sich halten; denn Vermessenheit wäre es, über das unaussprechliche Wesen seine eigene Erfindung auszusprechen und nicht das, was es in seinen hl. Organen von sich selbst verkündet hat [3]). Nur auf diese Weise vermag der Mensch sich in den Besitz der Wahrheit zu setzen und dieselbe zu seinem unverlierbaren Eigenthum zu machen. Um daher zu einer wahren und allseitig gesicherten Erkenntniss zu gelangen, giebt es auch kein anderes Mittel, als auf die sichere Basis der Offenbarung sich zu stellen; denn alle vernünftige Denkbewegung müsse ihren Ausgang von den göttlichen Aussprüchen nehmen [4]). Der Sinn der göttlichen Aussprüche sei aber ein vielfältiger und unendlicher, ähnlich der Pfauenfeder, die zwar an sich auch nur Eine, dennoch in einer Unzahl von Farben prange, von welcher aber auch der kleinste Theil in den verschiedensten Farben schillert [5]). Diesen unendlichen Inhalt durch Erklärung der Schrift sich deutlich zu machen, das sei

---

[1]) De div. nat. l. III. c. 17. In concussa . . . aucteritas divinae scripturae. —

[2]) De praed. I. Salus enim nostra exfide inchoat. De div. nat. l. I. c. 73. Nihil enim aliud est fides nisi principium quoddam ex quo cognitio creatoris in natura rationabili fieri incipit.

[3]) De div. nat. l. I. c. 66.

[4]) Ibid. l. II. c. 15. Ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse existimo.

[5]) Ibid. l. IV. c. 5. Est enim multiplex et infinitus divinorum eloquiorum intellectus: siquidem penna pavonis una eademque, mirabilis et pulcra innumerabilium colorum varietas conspicitur in una eademque ejus pennae particula. Desgl. l. III. c. 24.

eine Hauptaufgabe des menschlichen Strebens nach Erkenntniss, und an diesem Geschäfte haben alle Theile der Philosophie Antheil zu nehmen [1]). Die Philosophie ist also für Johannes Scotus die Dienerin der Theologie und ihr Hauptgeschäft das, den wahren Inhalt der Religion zum Heile der Menschheit zu erschliessen. Indem die Philosophie nach dem Ziele tendirt, das Endliche aus dem Unendlichen abzuleiten und zu begreifen, kann sie auch, wenn sie eben wahre Philosophie ist, nichts Anderes zu ihrem Inhalte haben, als den Inhalt der wahren Religion; beide müssen mit einander im Einklange sich befinden; denn wahre Vernunfterkenntniss kann mit der Offenbarung, als dem Ausflusse der höchsten Vernunft, nicht im Widerspruche stehen. Da wie dort wird also derselbe Inhalt der Religion gewonnen. Schon Augustinus habe gelehrt, dass Philosophie, das Studium der Weisheit, nicht etwas Anderes sei, als Religion; darum sei auch über Philosophie verhandeln nichts Anderes, als die Regeln der wahren Religion auseinandersetzen, durch welche die höchste und ursprünglichste Ursache von Allem demüthig verehrt und verständig erforscht werde. Es sei somit ausgemacht, dass die wahre Philosophie die wahre Religion und umgekehrt die wahre Religion die wahre Philosophie sei [2]).

Dieses Ziel, das Aufgehen der Philosophie in Religion, zu erreichen, müsse Jeder sich bemühen, dem es mit der Speculation Ernst, für den so zu sagen seine Erkenntniss mit seinem Leben und Handeln verwachsen ist; denn es ist kein anderes Heil der gläubigen Seelen, als von dem Einen Prin-

---

[1]) Ibid. l. III. c. 30.

[2]) De praed. Prooemium: Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium ratio et studiosissime quaeritur et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis „philosophia“ solet vocari sit constitutus, de ejus divisionibus, seu partitionibus, quaedam breviter ediscere necessarium duximus. Si enim, ut ait Augustinus, creditur et docetur, quod et humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam i. e. sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.

cipe von Allem, was wahrhaft verkündet wird, und was wahrhaft geglaubt wird, zu begreifen [1]). Auch Johannes Scotus will daher durch seine Schrift nichts Anderes bezwecken, als ein vollkommenes Verständniss der geoffenbarten Heilswahrheiten zu vermitteln, und das Ziel seiner Bemühungen ist daher gleichfalls, Glauben und Wissen mit einander zu versöhnen. Dadurch, dass er alles Wissen nur insofern für anstrebungswürdig hält, inwiefern es zur Bewahrheitung der Religion und zwar der christlichen dient; dass er ferner die Wahrheit derselben als selbstverständlich voraussetzt und es am zweckmässigsten findet, von den Aussprüchen der hl. Schrift selbst auszugehen, oder wenigstens von ihren erleuchteten Interpretatoren, den Kirchenvätern, um irgend eine Behauptung in ihrer Richtigkeit darzuthun, dadurch zollt Erigena der herrschenden Anschauungsweise seiner Zeit den ihr schuldigen Tribut.

Durch das Vorangehende scheint nun allerdings die Thätigkeit der Vernunft in sehr enge Gränzen gebannt zu sein, doch werden wir bald Gelegenheit haben, uns eines Anderen zu überzeugen. Denn wenn auch Johannes Scotus durch das eben Erörterte den Charakter seiner Zeit an sich trägt und sich als ihr Kind bezeugt, so ist er doch ebenso bemüht, sich frei über dieselbe zu erheben und auf dem Gebiete der Speculation diejenigen Fesseln abzuschütteln, welche ihr durch das Vorwalten der Auctorität angelegt worden waren. Denn in eben demselben Grade, wie er, dem Zuge der Zeit folgend, sich dem Dogmatismus überlassen hat, ist er bestrebt, als freier Forscher aufzutreten. Einen entsprechenden Beweis davon liefert uns die Art und Weise, wie er vorgeht, um sich des Inhaltes der Schrift zu bemächtigen. Er will allerdings nur im engsten Anschlusse an die Kirchenväter eindringen, in die Geheimnisse der Offenbarung und die in ihr niedergelegten Schätze zum Heile der gläubigen Seelen zu Tage fördern, weshalb er, wo immer es nur thunlich erscheint, an ihre Aus-

---

[1]) De div. nat. l. II. c. 20. Non enim alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio, quae vere praedicantur credere et quae vere creduntur intelligere. Conf. l. II. c. 30.

sprüche direct anknüpft, dieselben benützt und erläutert; doch geht er bei diesem Citiren der Kirchenväter äusserst frei zu Werke und sein Urtheil wird durch das Ansehen dieser Führer in keiner Weise beschränkt. Wenn er daher auch erklärt, dass es uns nicht zukomme, über die Einsichten der heiligen Väter zu urtheilen, sondern es Pflicht sei, sie fromm und ehrfurchtsvoll anzunehmen, so beschränkt er dieses schon dadurch, dass er hinzufügt: „aber wir werden nicht gehindert, das auszuwählen, was den göttlichen Aussprüchen nach dem Ermessen der Vernunft mehr zu entsprechen scheint" [1]). Er behält sich also um so mehr für den Fall des Widerspruches die Wahl vor. Ja er geht so weit, Aussprüche derselben, die sich wie Ja und Nein zu einander verhalten, einander entgegenzustellen [2]), selbst dem höchsten Ansehen, welches Augustinus genoss, begegnete er in derselben Weise ohne Scheu [3]). Dabei meint Erigena, sei noch zu beachten, dass sich die Kirchenväter häufig der Sprache und Denkweise des Volkes, für das sie lehrten, anbequemten [4]). Eine derartige Benützung der Kirchenväter und ein solches Entgegenhalten von einander widersprechenden Behauptungen, wodurch die Auctoritäten sich gegenseitig abschwächen, soll dem Erigena dazu dienen, mittelbar die Wahrheit eines Satzes zu erhärten, der schon durch den früher citirten Ausspruch über die Kirchenväter angedeutet ist und bald ausführlicher betrachtet werden wird, dass nämlich der Vernunft das Principat über die Auctorität zukomme.

Nicht minder frei benützt Erigena die heil. Schrift und wenn auch die Stellen derselben seiner Ansicht widersprechen, so versichert er, dass sie eben figürlich spreche, dass sie sich metaphorischer und symbolischer Ausdrücke bediene, und von dieser Behandlungsweise macht er den weitesten und freiesten

---

[1]) De divis. nat. l. II. c. 16. Non enim nostrum est de intellectibus sanctorum patrum judicare, sed eos pie ac venerabiliter suscipere: non tamen prohibemur eligere, quod magis videtur divinis eloquiis rationis consideratione convenire.
[2]) Ibid. l. IV. c. 16.
[3]) Ibid. l. II. c. 16. IV. c. 14.
[4]) Ibid. l. III. c. 32. c. 41.

Gebrauch. So bedeute zuweilen Geist in der Schrift Fleisch und umgekehrt Fleisch — Geist [1]). Dazu entlehnt er von Maximus den Grundsatz, dass die Zeiten des Zeitwortes von der heil. Schrift oft mit einander verwechselt würden; ja er benützt denselben sogar so weit, zu behaupten, dass Vieles, was von der heil. Schrift als vor dem Sündenfalle geschehen erzählt wird, doch ihm nachgesetzt werden müsse [2]).

Erigena giebt über die Art und Weise der Anwendung der Schrift selbst folgende ausführlichere Aufklärung: „Obwohl der Auctorität der heil. Schrift in Allem zu folgen sei, da in ihr, gleichsam in ihren verborgenen Tiefen die Wahrheit liege, so müsse man doch nicht glauben, dass sie immer der eigentlichen Bezeichnungen der Worte und Namen sich bediene, indem sie uns die göttliche Natur offenbart; sondern sie bediene sich gewisser Aehnlichkeiten und verschiedener Weisen übertragener Worte oder Namen, indem sie zu unserer Schwäche sich herablasse und unseren noch rohen kindischen Sinn durch einfache Lehren aufrichte. Der Apostel sagt: Ich gab euch Milch zum Trank, nicht Speise“ [3]).

Diese symbolischen Bilder, in denen die heil. Schrift, durch unsere Schwachheit und die Verdunklung der Vernunft in Folge der Sünde veranlasst, die erhabensten Lehren ausspricht, machen eine richtige Entzifferung und Erklärung durch das vernünftige Denken nöthig. In diesem Geschäfte stehen der menschlichen Vernunft allerdings die vorangegangenen erleuchteten Interpretatoren zur Seite, allein da der unendliche Inhalt der Schrift nie ganz erschöpft worden ist und die einzelnen Interpretationen mit einander häufig im Gegensatze stehen, so muss stets noch der Vernunft das Recht einer obersten Entscheidung eingeräumt werden, welches Rechtes sich auch die Kirchenväter bedienten und bedienen mussten. So sehen wir auch hier schon die Tendenz angedeutet, sich

---

[1]) Ibid. l. III. c. 30. Ac sic concluditur et carnem appellari spiritum et spiritum carnem.

[2]) Ibid. l. IV. c. 15. init. c. 20. In solchen Fällen wird die Figur ὕστερον πρότερον gebraucht, z. B. bei der Erzählung der Erschaffung des Weibes, welche erst in Folge der Sünde eintrat.

[3]) Ibid. l. I. c. 66.

frei von den Fesseln der Auctorität zu bewegen, welche Tendenz endlich auch direct offen ausgesprochen wird. Durch das eben Gesagte sucht sich Johannes Scotus vor etwaigen Vorwürfen, die ihm gemacht werden könnten, zu schützen. Das Geschäft der Erklärung der heil. Schrift müsse immer als Hauptsache angesehen werden; denn das vollkommene Verständniss derselben ist der Gipfel der Glückseligkeit und das Ziel der Vernunftbetrachtung, weil in den Worten der heil. Schrift sich die Gottheit am klarsten offenbart [1]), also das Ziel des vernünftigen Denkens erreicht wird. Wenn nun dabei philosophische Argumentationen in Anwendung gebracht, überhaupt Profanwissenschaft und heidnische Gelehrsamkeit benützt werden, so kann dieses nie der Grund eines Vorwurfes sein. Hier beruft sich Johannes Scotus auf Augustinus, demzufolge die von den Israeliten aus Aegypten fortgeschleppte Beute, die zum Dienste des Herrn verwendet wurde, die Schätze menschlicher Wissenschaft bedeute, die in dem Dienste der Theologie erst ihrem eigentlichen Zwecke entgegengeführt werden [2]). In der Theologie erfährt das übrige Wissen im Lichte der Gotteserkenntniss eine neue Verklärung.

Johannes Scotus hält dabei an der Ueberzeugung fest, dass ein Widerspruch zwischen Vernunft und Auctorität gar nicht platzgreifen könne; denn Vernunft und Auctorität seien ja nur zwei verschiedene Formen, unter denen dieselbe Wahrheit vermittelt werde. Darum müssen auch wir uns beider bedienen, um die Wahrheit zu finden [3]). Johannes Scotus ist zugleich bemüht, den Grund dieser Uebereinstimmung klar anzugeben, und zwar ist bei ihm dieser Grund ein substanzieller, die Einheit des auf zweierlei Weise offenbar werdenden absoluten Seins. Das ewige Licht offenbart sich der Welt in doppelter Weise durch die Schrift und durch die Creatur. Denn nicht anders wird in uns die göttliche Erkenntniss erneuert, als durch die Züge der heil. Schrift und durch die

---

[1]) Ibid. l. V. c. 38.
[2]) Ibid. l. III. c. 36.
[3]) Ibid. l. I. c. 58. Utendum igitur esse, ut opinor, ratione et auctoritate, ut haec ad purum dignoscere valeas. His enim duobus tota virtus inveniendae rerum veritatis constituitur.

Formen der Creatur. Mit dem Geiste ist der Sinn des Wortes der Schrift, mit dem körperlichen Sinne sind die Formen und Schönheiten der sinnlichen Dinge zu erfassen; in beiden erkennt man das göttliche Wort, in Allem offenbart nur sich selbst die Wahrheit, die Alles schuf und selbst Alles ist [1]. Darum muss die Auctorität der Schrift jene Achtung erfahren, die früher angedeutet wurde, darum kann sie zur Grundlage der Erkenntniss gemacht werden; sie giebt dasjenige schon als ein fertiges Product, was durch logische Operationen des Denkens erst mühsam zu erreichen ist. Da aber die beiderseitigen Offenbarungsweisen von einander unabhängig sind, das Verständniss der Schrift nur durch die Vernunft ermöglicht wird, so erfährt die letztere eine gleiche Werthschätzung, ja sie erhebt sich über die Auctorität und übt die richterliche Censur über dieselbe aus.

Die wahre Vernunft sucht und fordert in Allem die Wahrheit [2], unabhängig von der Auctorität. Obwohl nun stets auf beide Quellen zugleich Rücksicht zu nehmen sei, so werde doch die Vernunft durch die Auctorität auf keine Weise beeinträchtigt, dasjenige öffentlich auszusprechen, was sie durch ihre mühevollen Untersuchungen gefunden habe. Die Auctorität könne ja die Vernunft nicht negiren wollen, denn es sei unmöglich, dass die wahre Auctorität dem richtigen Vernunftgebrauche, der richtige Vernunftgebrauch der wahren Auctorität widerspreche. Beide stammen ja unzweifelhaft aus einer und derselben Quelle der göttlichen Weisheit. Und was ist

---

[1] Homilia in prol. S. ev. sec. Joan. p. 289. Dupliciter ergo lux aeterna se ipsam mundo declarat, per scripturam videlicet et creaturam, non enim aliter in nobis divina cognitio renovatur nisi per divinae scripturae apices et creaturae species. Eloquia disce divina et in animo tuo eorum concipe intellectum, in quo cognosces verbum, sensu corporeo formas ac pulchritudines rerum percipe sensibilium, et in eis intelliges Deum Verbum, et in iis omnibus nil aliud tibi veritas declarabit praeter seipsum qui facit omnia, extra quem nihil contemplaturus es, quia ipse omnia est. In omnibus enim quae sunt, quidquid est, ipse est. Ut enim nullum bonum substantiale, ita nulla essentia praeter ipsum est vel substantia. Comm. in ev. sec. Joan. p. 307. De div. nat. l. III. c. 36, wo von zwei Kleidern Christi die Rede ist.

[2] De div. nat. l. III. c. 24. Vera ratio, quae in omnibus quaerit veritatem et invenit.

ie wahre Auctorität Anderes, als die durch das Vermögen
er Vernunft gedeckte Wahrheit selbst, welche von den heil.
'ätern zum Nutzen der Nachwelt im Buchstaben ist nieder-
elegt worden [1]). Aber die Vernunft ist früher als die Auc-
orität der Natur nach, obgleich für uns diese jener der Zeit
ach vorangeht; denn erst in Folge der Vernunft kann Auc-
orität entstehen, wie ja auch die Auctorität nur aus der
rahren Vernunft hervorgeht, aber nie umgekehrt. Was nun
ler Vernunft nach früher ist, das hat grössere Würde als
las der Zeit nach Frühere. Daher, schliesst Erigena, müssen
rir vor Allem der Vernunft und nachher der wahren Aucto-
ität folgen und diese nach jener beurtheilen. Denn was die
uctorität aussagt, ist nur alsdann kräftig, wenn es durch die
'ernunft bestättigt wird, die Vernunft aber bedarf keiner Be-
tättigung durch die Auctorität [2]). So drängt sich bei Erigena
ie Vernunft in den Vordergrund und es wird erklärlich,
'arum sich neben den Ausgängen von Sätzen der hl. Schrift
der von Aussprüchen der heiligen Väter ihm eine Menge
nderer Anknüpfungspunkte, theils Thatsachen, theils Vernunft-
egriffe darbieten, um seine Ansicht zu entwickeln. Nament-
ch bilden am Anfange des Gespräches zwischen Lehrer und
chüler die Aristotelischen Kategorien die Hauptpunkte, als

---

[1]) Ibid. l. I. c. 65. Nunc nobis ratio sequenda est, quae et si rerum
ritatem investigat nullaque authoritate opprimitur, nullo tamen modo
peditur, ne ea, quae studiose ratiocinantium ambitus inquirit et labo-
ose invenit, publice apperiat atque pronuntiet. — c. 68. Nulla itaque
ctoritas te terreat ab his quae recta contemplationis rationabilis suasio
ocet. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta
tio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte divina videlicet
pientia manare dubium non est. — c. 71. Nil enim aliud videtur mihi
se vera auctoritas, nisi rationis virtute cooperta veritas et a sacris pa-
ibus ad posteritatis utilitatem litteris commendata. —

[2]) Ibid. L. I c. 71. Non ignoras ut opinor, majoris dignitatis esse,
uod prius est natura, quam quod prius est tempore. — Rationem prio-
m esse natura auctoritatem vero tempore didicimus. Quamvis enim
tura simul cum tempore creata sit; non tamen ab initio temporis atque
turae coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura ac tempore ex
rum principio orta est. — Auctoritas siquidem ex vera ratione proces-
t, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis autem auctoritas, quae
ra ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio,
um virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis
stipulatione roborari indiget. — Ideoque prius ratione utendum est in
is quae nunc instant ac de inde auctoritate.

die Grundbegriffe, an denen sich der Geist orientirt und gewissermassen zur Besinnung kommt.

Die Auctorität, durch die erleuchtete Vernunft der heil. Väter entstanden, ist zwar später als die Vernunft, aber für uns, die wir erst auf Grundlage der Erziehung und des Einflusses der historischen Traditionen zum richtigen Vernunftgebrauche uns zu erheben vermögen, ist sie früher als der letztere. Darum wünscht Johannes Scotus erst die unbedingte Anerkennung der Auctorität. Sobald aber die Kraft der Vernunft in uns mächtig geworden ist, müssen wir uns auch der Gründe bewusst werden, weshalb wir uns der Führung der Auctorität überlassen; so besitzt die Auctorität für uns doch wieder nur eine bindende Kraft durch das vernünftige Denken. Auch tritt die göttliche Auctorität nicht nur den Untersuchungen des speculativen Denkens nicht entgegen, sondern sie fordert direct dazu auf. Bei diesem Streben nach Erkenntniss darf aber die Vernunft nicht stehen bleiben, bei der Anerkennung der Wirklichkeit und der Qualität der flüchtigen Erscheinung; das sei auch im Thiere der Fall, dazu bedürfte es der Vernunft gar nicht; sondern er muss streben, das aller natürlichen und vernünftigen Erscheinung zu Grunde liegende Agens zu erfassen, um so durch Betrachtung der Creatur zu dem Urgrunde von Allem, zu Gott geführt zu werden [1]. Bei diesem Ringen nach Erkenntniss der verborgenen Gründe der erfahrungsmässig gegebenen Wirklichkeit würde aber die Vernunft des Individuums sich keines dauernden und sicheren Erfolges erfreuen, wenn sie allein stände; denn so wie die Auctorität nur durch Erleuchtung der menschlichen Vernunft entstanden ist, so vermag auch jetzt der Mensch nicht durch die Fackel der eigenen Vernunft jene Finsterniss zu erhellen, von welcher

---

[1]) Ibid. l. III. c. 36. Divina — auctoritas rationes rerum visibilium et invisibilium non solum non prohibet, verum etiam hortatur investigari. — Non parvus — gradus est, sed magnus et valde utilis sensibilium rerum notitia ad intelligibilium intelligentia. Ut enim per sensum pervenitur ad intellectum ita per creaturam reditur ad Deum. — Nam non sicut irrationabilia animalia solam superficiem rerum visibilium oportet nos intueri; verum etiam de his, quae corporeo sensu percipimus rationem reddere debemus.

das menschliche Denken durch den Sündenfall umnachtet ist [1]).

Die menschliche Vernunft muss daher erst durch Gnade in die Tiefen der göttlichen Geheimnisse eingeweiht werden [2]). Nur durch die Strahlen der Gnade lernt der Geist die einzelnen Glieder der Wissenschaft fassen [3]) und nur so kann er auf den einzelnen Gebieten die Wahrheit suchen; aber das Licht der Gnade ist es, welches uns das Gesuchte finden lässt. Also nicht eigentlich wir sind es, welche in der erkannten Idee Gottes den Grund alles Seins finden, sondern derjenige selbst findet, welcher gesucht wird und das Licht der Geister ist [4]). So wie die Luft nicht durch sich selbst leuchtet, dennoch aber das Sonnenlicht aufzunehmen fähig ist; so ist auch unsere Natur, wenn sie für sich selbst betrachtet wird, gleichsam eine finstere Substanz, aber fähig und theilhaft des Lichtes der Weisheit. Wie man nicht sagt, dass die Luft, während sie am Sonnenstrahle theilnimmt, durch sich selbst leuchte, sondern nur dass der Sonnenstrahl in ihr erscheine, wobei sie ihre natürliche Finsterniss nicht verliert, sondern das über sie kommende Licht aufnimmt, so erkennt auch der vernünftige Theil unserer Natur, so lange ihm das göttliche Wort gegenwärtig ist, nicht durch sich selbst die intelligiblen Dinge und den Einen Gott, sondern durch das ihm eingesenkte göttliche Licht [5]). Nicht wir sind es also, die da lieben, sehen und sich bewegen, sondern der Geist des Vaters ist es, der in uns die Wahrheit über Christus, den Vater und sich selbst wirkt, der in uns

---

[1]) Ibid. l. III. c. 36. l. IV. c. 9.

[2]) Ibid. l. III. c. 20. Sed quod post præsaricationem humanæ naturæ et expulsionem de sede paradisi h. e. de altitudine spiritualis vitæ et ex cognitione clarissimæ sapientiæ, in profundissimas ignorantiæ tenebras detrusæ, nemo nisi divina gratia illuminatur et in divinorum mysteriorum altitudinem cum Paulo raptus, quomodo Deus omnia in omnibus est, veræ intelligentiæ contuitu potest perspicere etc.

[3]) Ibid. l. IV. c. 6. Species sapientiæ et scientiæ quas divini radii percussione percipit.

[4]) Ibid. l. II. c. 23. Nam si invenitur, non ipse qui quærit, sed ipse qui quæritur et qui est lux mentium, invenit.

[5]) Homil. in prol. S. ev. sec. Joan. p. 290. — non per se res intelligibiles et Deum unum cognoscit sed per insitum sibi divinum lumen. — De præd. proëm.

Christus, den Vater, und sich selbst liebt und sieht und sich in uns bewegt [1]. Es ist dadurch schon angedeutet, dass der in uns durch das speculative Denken sich vollziehende Process subjectiver Selbstverinnerung eigentlich zusammenfällt mit dem ewigen Subjectobjectivirungsprocesse, durch welchen das Absolute sich stets in der Fülle seiner Unendlichkeit schaut, wovon die entwickelte Lehre des Johannes Scotus uns noch deutlicher überzeugen wird. Dieser Identificirung des menschlichen und göttlichen Denkprocesses wegen sinkt bei Johannes Scotus die Erleuchtung der menschlichen Vernunft durch Gnade doch nur zum Scheine herab; die Kraft der Intelligenz wird sich ihrer Stärke bewusst und scheut sich nicht, die letzte Consequenz aus den angenommenen Prämissen auszusprechen. Die Lehre des Johannes Scotus enthält somit ein mystisches Element in sich und ihn selbst kann man einen speculativen Mystiker nennen.

So will Johannes Scotus wie seine Vorgänger an der leitenden Hand der Auctorität, zugleich aber auch sich stützend auf das Licht der eigenen Vernunft, eindringen in die geheimnissvollen Tiefen der Offenbarung und den Schleier heben, von dem die ewige Wahrheit bedeckt ist; aber nicht blos eine lose zusammenhängende Vielheit einzelner Wahrheiten glaubt er so zu erreichen; sondern die ganze Wahrheit in einem zusammenhängenden Systeme will er in der hl. Schrift erblicken. Vier Theile, gleich den vier Elementen und ihrer Rangordnung entsprechend, constituiren das System der Wahrheit. Der Erde gleich, tritt uns in der Schrift die Erkenntniss des einen weltgeschichtlichen Processes die Historia gegenüber, sie bildet den Mittelpunkt und eigentlichen Kern des Ganzen, um welchen das Verständniss der Moral (des Zweckes und Zieles der Weltentwickelung) ausgegossen ist, worin die Ethik besteht.

---

[1] De div. nat. l. I. c. 78. Quod ergo Deus Verbum caro factum suis discipulis ait: „Non vos estis, qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis“ vera ratio cogit nos aliis similibus similiter credere, dicere, intelligere; non vos estis qui amatis, qui videtis, qui movetis, sed spiritus patris vestri qui loquintur in vobis veritatem de me et patre meo et seipso, ipse amat et videt me et patrem meum et seipsum in vobis, et movet in vobis seipsum, ut diligatis me et patrem meum.

Um beide herum bewegt sich das Verständniss der natürlichen Dinge, die Physik, und ausser und über allen, gleich der reinen Aethersphäre, ergiesst sich das höhere Licht der Betrachtung der göttlichen Natur, die Theologie. Diese umschliesst alle andern Wissenssphären und nimmt sie in sich auf [1]. In diesem Systeme der Wahrheit besteht die Weisheit. Ja Weisheit ist eigentlich identisch mit dem Schaum der Fülle des Absoluten in der Theologie. Diese ist daher auch der erste und höchste Theil der Sophia [2], in ihr schaut der contemplative Geist das Göttliche, Ewige, Unveränderliche in dem Urgrunde von Allen oder im göttlichen Worte, in welchem der Vater Alles zugleich und auf einmal gegründet hat. Nicht eigentliches Wissen in Form concreter Gedanken ist diese Weisheit, sondern gläubiges Schauen. Der Weisheit gegenüber besteht die Wissenschaft in jener Kraft, durch welche der theoretische Geist über die Natur der Dinge, wie sie aus den verborgenen Ursachen hervorgegangen sind, handelt. Darin besteht die Physik und ihr folgt stets die Ethik als Sittenlehre [3]. An beiden Stellen, wo Johannes Scotus von dem eigentlichen Systeme der Philosophie

---

[1] Homil. in prol. s. ev. sec. Joan. p. 291. Divina siquidem scriptura mundus quidem est intelligibilis, suis quatuor partibus veluti quatuor elementis constitutus. Cujus terra est veluti in medio imoque instar centri historia, circa quam aquarum similitudine abyssus circumfunditur moralis intelligentiæ, quæ a Græcis ethice solet appellari; circa quas historiam dico et ethicam veluti duas præfati mundi inferiores partes, aër ille naturalis scientiæ circumvolvitur, quam naturalem dico scientiam Græci vocant physicem; extra hæc omnia et ultra aethereus ille igneusque ardor empyrii cœli, hoc est, superæ contemplationis divinæ naturæ quam Græci theologiam nominant, circumglobatur, ultra quam nullus egreditur intellectus.

[2] De div. nat. l. II. c. 30. Nunc itaque ad theologiam redeamus quæ pars prima ac summa sophiæ.

[3] Ibid. Sapientia-proprie dicitur virtus illa, qua contemplativus animus sive humanus, sive angelicus, divina, æterna et incommutabilia considerat; sive circa primam omnium causam versetur, sive circa primordiales rerum causas, quas pater in verbo suo semel simulque condidit, quae species rationis a sapientibus theologia vocitatur; scientia vero est virtus, qua theoreticus animus, sive humanus, sive angelicus, de natura rerum ex primordialibus causis procedentium per generationem, in que genera ac species divisarum, per differentias, et proprietates tractat, sive accidentibus succumbant sive eis carent; sive corporibus adjuncta sive penitus ab eis libera; sive locis et temporibus distributa; sive ultra loca et tempora sui simplicitate unita atque inseparabilis. Quae species rationis physica dicitur; est enim physica naturarum sensibus intellectibusque succumbentium naturatis scientia, quam semper sequitur morum disciplina.

spricht; geschieht der Logik keine Erwähnung, wodurch schon angedeutet ist, dass dieselbe für ihn nur die Bedeutung einer Propädeutik oder Hilfswissenschaft hat; was es aber mit ihr noch für ein besonderes Bewandtniss habe, werden wir weiter unten, wo von der Dialektik gehandelt wird, Gelegenheit haben zu sehen.

Wiewohl von Johannes Scotus, wie aus dem eben Dargestellten hervorgeht, Weisheit und Wissenschaft wie Höheres und Niederes unterschieden werden, so wird doch diese Unterscheidung von ihm nicht strenge festgehalten, sondern beide Begriffe werden für identisch genommen; die Wissenschaft wird als Weisheit bezeichnet und die folgenden vier Disciplinen als ihre Theile angegeben. Diese Theile sind: Ethik, Physik, Theologie und Logik, von denen hier folgende Begriffserklärungen gegeben werden. Die erste untersucht die Tugenden, durch welche die Fehler überhaupt und gänzlich vernichtet werden; die zweite erforscht die Verhältnisse der Naturen entweder in ihren Ursachen oder deren Effecten, sie ist das natürliche Wissen der Naturen, die in das Bereich des Sinnes oder der Vernunft fallen [1]. Die dritte handelt von der Einen Ursache von Allem, die Gott ist, und zeigt, was davon die Frömmigkeit zu halten habe. Wie aber Tugend sowohl, als Natur, als Gott auf vernünftige Weise erforscht wird, und wie über die drei anderen Theile der Philosophie abgehandelt werden kann, das bemüht sich die vierte, die Logik, zu zeigen. Doch ist damit noch nicht das Gesammtgebiet des menschlichen Wissens erschöpft, es reiht sich vielmehr daran noch die Betrachtung des wirklichen Entwicklungsprocesses der Welt, als Weltgeschichte im eigentlichen Sinne des Wortes. Diese schliesst sich naturgemäss der Physik an [2]) und bewahrheitet

---

[1]) Ibid. l. III. c. 3.

[2]) Ibid. l. III. c. 30. Est quidem prima practice activa, secunda physice naturalis, tertia theologia, quae de Deo disputat, quarta logice rationalis, quae ostendit quibus regulis de unaquaque trium alium partium disputandum. Quarum una virtutes, quibus superplantantur vitia penitusque eradicantur investigat: altera rationes naturarum sive in causis sive in effectibus: tertia quod de una causa omnium, quod Deus est, pie debeat aestimari: quomodo autem et virtus et natura et Deus rationabiliter quaeritur, quarta ut diximus edocet diligenterque considerat. Cui

durch Verweisung auf das thatsächlich Gegebene, jene durch blosse Vernunftbetrachtung gewonnenen Ueberzeugungen, wie die Welt, gegründet in den ewigen Ursachen, als deren Effect hervorgeht. Diese hier von Johannes Scotus gegebene Erklärung der Logik zeigt, dass er diese Disciplin nur als formale Logik fasst; sie ist nicht unmittelbar auf Erkenntniss des Realen gerichtet, sie hat nichts mit der Erforschung der Natur der Dinge zu thun; daher ist sie nicht eigentlich Wissenschaft, weil alle Wissenschaft das Seiende und seine Natur, d. i. die qualitative Bestimmtheit desselben zu erfassen strebt.

Das früher erwähnte System der Wahrheit in seiner Gliederung als Theologie, Physik und Ethik darzustellen, lag in der Absicht des Johannes Scotus bei der Abfassung seines Hauptwerkes. Er stellt zwar am Anfange der Schrift eine vierfache Eintheilung der Natur auf, aber diese ist nicht die eigentliche Grundlage seiner Lehre; sondern sie ist nur ein anticipirtes Resultat derselben. Er fasst auch stets die Ergebnisse der vorausgegangenen Untersuchungen zusammen, wie in L. III c. 23, L. IV c. 27, und endlich am Schlusse der Schrift L. V. c. 39 stellt er die am Anfange derselben angegebene Eintheilung der Natur als ein aus seinen Untersuchungen abstrahirtes Endergebniss hin. Dass überhaupt eine systematische Darstellung im Sinne des Johannes Scotus lag, geht daraus hervor, dass, wenn auch früher von irgend einem Gegenstande im Gespräche Erwähnung geschah, an der ihm gebührenden Stelle im systematischen Fortgange ohne Rücksicht auf das Frühere ausführlich über ihn gehandelt wird. Es sind diese häufig sehr bündig ausgedrückten Gedanken nur die anticipirten Resultate der künftigen Untersuchungen, auf welche daher auch meistens dabei verwiesen wird. Freilich leidet dadurch der Zusammenhang sehr bei ihm, indem er zu ganz heterogenen Gegenständen abschweift. — Endlich macht er im Werke selbst darauf aufmerksam, dass er systematisch

---

praedictarum sophiae partium enumerationem historicam, de conditione rerum adjungere debeat, et si non penitus philosophiae expers est, non alicui nisi physicae copulabit.

verfahren will, da er im zweiten Buche [1]) darauf hinweist, dass die Darstellung sich bereits beim zweiten Theile der Theologie befindet. Ebenso macht er auf die Schwierigkeiten in der Darstellung der Physik und Schöpfungsgeschichte, als dem dazu gehörigen Bestandtheile, aufmerksam. Das Gebiet, auf welches er sich da wagt, vergleicht er selbst mit einem unruhigen Meere voll Gefahren des Schiffbruches, wogegen die bisherige Untersuchung wie ein ruhiger, glatter Meeresspiegel erscheine [2]). Dass keine völlige Scheidung der einzelnen Theile der Philosophie im Werke selbst sich vorfindet, mag wohl vorzüglich in der dialogischen Form desselben seinen Grund haben.

Bei der Darstellung seiner Lehre wird Johannes Scotus durchwegs von dem Grundsatze geleitet, dass eine Disharmonie zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Philosophie nicht statthaben könne und seine Hauptschrift bildet eine an einem Grundplane fortlaufende Reihe von Versuchen, die factische Congruenz zwischen den Resultaten der Speculation und dem christlichen Lehrbegriffe aufzuweisen. Es macht sich dadurch eine doppelte Richtung des Strebens bemerkbar, wovon die eine dahin geht, ganz der Auctorität sich anzuschliessen, während die andere darauf abzielt, die Gedankenentwickelung mit Hülfe der Vernunft frei von jedem Zwange, den eigenen Kräften vertrauend, zu verfolgen, so dass wir in dem Werke einerseits eine Reihe von Lehrsätzen der Religion, gestützt auf die Auctorität der Kirchenväter, finden, während neben denselben die eigene Ansicht aus Vernunftgründen abgeleitet wird, wobei Johannes Scotus stets zu zeigen bemüht ist, wie die ersteren mit den Resultaten der eigenen Forschung im Einklange sich befinden. Dass diese Uebereinstimmung scheinbar wirklich erzielt wird, kann nach dem Vorausgehenden nicht mehr befremden; denn es steht ihm zu diesem Ende immer ein doppeltes Mittel zur Verfügung, entweder beruft er sich bei der Interpretation des Inhaltes positiver Offenbarung auf die seiner Denkungsweise verwandten

---

[1]) Ibid. l. II. c. 30. Jam vero alteram partem, catafaticam dico, conamur inspicere.
[2]) Ibid. l. IV. c. 2.

Auffassungen der griechischen Kirchenväter: oder er hat sich durch die Erklärung, dass der Vernunft das Principat über die Auctorität gebühre, die endgiltige Entscheidung über den eigentlichen Sinn der Sätze der hl. Schrift vorbehalten und findet in Folge dessen nur seine eigenen Ueberzeugungen darin ausgesprochen, wobei der einfachste, klarste Satz oft mannigfache, man möchte sagen, mitunter abenteuerliche Umdeutungen erfährt.

Nach Erwägung dieses Sachverhaltes wird man sich wohl immerhin geneigt fühlen können, dem Urtheile Gale's über Erigena, dass dieser zwar irren konnte, aber kein Ketzer sein wollte [1]), beizustimmen, besonders noch deshalb, weil viel von der Sittlichkeit und Frömmigkeit des Mannes erzählt wird und er die verwerfenden Urtheile, die über ihn gefällt wurden, gelassen hinnahm, ohne darauf etwas zu erwiedern, wie er auch am Schlusse des Hauptwerkes dasselbe Gott und dem christlichen Mitbruder weiht, und, sich der Möglichkeit des Irrens bewusst, um gütige Nachsicht im Urtheile über dasselbe bittet [2]). Allein man wird doch nicht umhin können, bei Johannes Scotus zwischen materieller und formeller Häresie zu unterscheiden, während ihm der Vorwurf formeller Häresie gewiss nur mit Unrecht gemacht würde, wird man ihn aber ebenso gewiss von materieller nicht ganz freizusprechen im Stande sein. Auch Gale dürfte den vorerwähnten Ausspruch in diesem Sinne gemein haben.

Berücksichtigt man die Stellung, welche der Vernunft gegenüber der Auctorität von Johannes Scotus eingeräumt wird, beachtet man zugleich, dass die geforderte Erleuchtung durch ein höheres Licht nicht eigentlich Gnadenwirkung, sondern einfache Manifestation des sich wissenden Absoluten ist; demzufolge an die Stelle der inspirirten immer wieder nur die natürliche Vernunft tritt, so lernt man einsehen, dass Johannes Scotus bezüglich der Auffassung des Verhältnisses der Vernunft zum positiven Lehrbegriffe und der Rolle, welche die

---

[1]) Ibid. Gale Praef. Potuit errore, haereticus esse noluit.
[2]) Ibid. l. V. c. 40.

erstere dem letzteren gegenüber überhaupt zu spielen hat, der Vorläufer und eigentliche Stammvater der späteren rationalistischen Theorien gewesen sei. Während jedoch die letzteren der individuellen Vernunft schlechthin das Recht der obersten richterlichen Instanz bei der Entscheidung über den eigentlichen Sinn der Offenbarung einräumen und sie gewissermassen zur unfehlbaren erheben, will Erigena, welcher noch vielfach auf positivem Boden steht und einen directen Widerspruch gegen die wider ihn gefällten verwerfenden Urtheile nicht wagt, dieses Recht nicht als ein allgemeines anerkennen, sondern es nur dem Weisen reserviren; nur diesem allein soll eine endgültige Entscheidung zustehen [1]. Der spätere Rationalismus kennt eine solche Beschränkung nicht, und stützt sich, wenn anders ein wissenschaftliches Verständniss seiner eigenen Behauptungen vorhanden ist, was gewöhnlich mit einer pantheistischen Grundanschauung in innigem Zusammenhange steht, auf eine eigenthümliche Auffassung der Denkgesetze. Diese letzteren werden als dem Denken zu Grunde liegende unmittelbar mit dem Sein des Denkprincipes gegebene Gesetze gefasst, die das Denken seinem Ziele, der Erreichung der Wahrheit, mit derselben Nothwendigkeit zuführen, mit welcher das in der Keimeinheit beschlossen liegende Gesetz den werdenden Organismus in eigenthümlicher Weise gestaltet und nur diese Blüthe und Frucht erzwingt. Es gehen diese Gesetze unmittelbar mit dem Sein aus dem Absoluten hervor und tragen den Stämpel der Wahrhaftigkeit des Absoluten an sich so, dass das mit ihrer Hilfe fertig gewordene Gedankenproduct eine Wahrheit verbürgen muss. Einer solchen Auffassung beistimmend stellt der Rationalismus die Resultate der Denkbewegung des Individuums jedweder Auctorität, welche, wenn sie wahr ist, doch auch nur auf derselben göttlichen Wahrhaftigkeit beruhen kann, als schlechterdings äquivalent gegenüber, oder erhebt die ersteren sogar über die letztere, da die

---

[1]) Ibid. l. I. c. 69. Non ita sum territus auctoritate, aut minus capacium animorum expavesco impetum, ut ea quae vera ratio clare colligit, indubitanterque diffinit, aperta fronte pronuntiare confundar; praesertim cum de talibus non nisi inter sapientes tractandum sit.

göttliche Auctorität im Denken für das Individuum sich unmittelbar bezeugt, während es für dasselbe durch die Auctorität nur in mittelbarer Weise der Fall ist. Die Auctorität verliert so für das denkende Individuum, das sich seiner Stärke bewusst ist, beinahe alle Bedeutung. Es muss so im Individuum der Gedanke der eigenen Unfehlbarkeit entstehen, worauf fussend sich sein Wissen als absolutes Wissen ausspricht. Ein Gedanke, welcher in den letzten grossartigen Versuchen der Philosophie seinen vollen wissenschaftlichen Ausdruck erlangt hat, indem für sie die Wissenschaft vom Absoluten geradezu zur absoluten Wissenschaft geworden ist, womit der geistige Stolz des Individuums wohl seine höchste Stufe auf theoretischem Gebiete erlangt hat.

2. Die freien Künste und die Dialektik; Ursprung des Gegensatzes von Nominalismus und Realismus.

Ausser der erwähnten Gliederung der Philosophie finden bei Johannes Scotus auch die sieben freien Künste ihre Berücksichtigung. Sie sind unter sich untrennbare, natürliche Accidenzen der Seele; aber nach dem Urtheile der Philosophen sind sie eigentlich nicht blosse Accidenzen, sondern ihre natürlichen angeborenen Kräfte und Wirkungsweisen. Unentschieden sei noch die Frage, ob sie die Seele ewig machen oder von der Seele ewig gemacht sind [1]). Die freien Künste sind die Begleiterinnen und Aufsucherinnen der Weisheit [2]). Johannes Scotus giebt von ihnen folgende Begriffserklärungen: Die Grammatik ist die Wächterin und ordnende Wissenschaft des gebrochenen oder articulirten Lautes, des Wortes. Die Rhetorik bespricht ausführlich und zierlich irgend eine durch Person, Materie, Gelegenheit, Qualität, Ort, Zeit und Fähigkeit bestimmte Angelegenheit; oder kürzer ausgedrückt, sie ist die Wissenschaft, welche eine nach sieben Gesichtspunkten be-

---

[1]) Ibid. l. I. c. 46. artes vero veluti inseparabilia naturaliaque animæ accidentia videntur esse. . . . Si quidem a philosophis veraciter quaesitum repertumque est, artes esse æternas et semper immutabiliter animæ adhærere ita ut non quasi accidentia quædam ipsius esse videantur, sed naturales virtutes actionesque nullo modo abea recedentes, nec recedere valentes nec aliunde venientes sed naturaliter ei insitas etc.

[2]) De praed. c. XVIII.

stimmte Angelegenheit erfasst und bespricht. Die Dialektik ist die Wissenschaft und emsige Untersucherin der vernünftigen Gemeinbegriffe des Geistes. Die Arithmetik berechnet die intelligiblen Zahlen; die Geometrie betrachtet die Räume und Formen der Ebenen und Körper mit dem Scharfblicke des Geistes. Die Musik umfasst mit dem Lichte der Vernunft die Harmonie von Allem, was in wissbarer Bewegung oder Ruhe und in natürlichen Proportionen vorhanden ist. Die Astrologie endlich nimmt sich zum Objecte die Räume der himmlischen Körper und ihre in bestimmten Zeitabschnitten vor sich gehenden Bewegungen [1]).

Von diesen genannten Künsten erfahren nur die Arithmetik und Dialektik eine ausführlichere Berücksichtigung, während aus der Astrologie einiges der Physik bei der Betrachtung der Himmelskörper eingefügt ist. Jede der Künste hat ihr eigenes Princip, aus dem dieselbe hervorgeht und zu dem sie wieder zurückführt; denn das Princip und das Ziel sind in allen immer ein und dasselbe [2]). Jede einzelne Kunst ist gewissermassen ein allgemeiner Begriff, der sich zu einer Vielheit von Besonderungen entfaltet und daher in sich selbst wieder auflöst; jede stellt so zu sagen eine ewige Kreisbewegung dar. So ist die Monas das Princip, die Mitte und das Ende aller Zahlen; die Arithmetik beginnt mit ihr, geht die verschiedenen Arten der Zahlen durch und kehrt dieselben auflösend wieder zur Monas zurück, über welche sie nicht hinausgehen kann, da von der Monas alle Zahlen ausgehen und in sie sich wieder auflösen. Die Monas enthält virtuell alle Zahlen in sich. Die Geometrie beginnt mit dem Punkte und construirt die Schemata von Ebenen und Körpern durch Figuren, Seiten und Winkel, den Raum nach seinen Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe, worauf sie wieder zu ihrem

---

[1]) Ibid. l. I. c. 29. Grammatica est articulatæ vocis custos et moderatrix disciplina. Rhetorica — — — est finitæ causæ septem periochis sagax et copiosa disciplina. Dialectica est communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina etc.

[2]) Ibid. l. V. c. 4. Vides itaque quomodo prædictæ animæ rationabilis conceptiones principia sua repetunt in quibus finem motus sui constituunt principium quippe et finis in his omnibus, ut prædictum est, id ipsum est.

Ausgange dem Punkte zurückkehrt. Die Musik hat zum Principe den Ton und bewegt sich in einfachen und zusammengesetzten Symphonien, welche sie zuletzt wieder in den Ton auflöst. Die Astrologie betrachtet die Bewegung der Gestirne durch Räume und Zeiten, sie geht von dem Momente aus und kehrt die Zeiträume in denselben auflösend wieder zu ihm zurück [1]).

Alle hier genannten Disciplinen sind unmittelbar auf ein Reales gerichtet; nicht so die Rhetorik und Grammatik, die auch als Theile der Dialektik angesehen werden. Was nun speciell die letztere betrifft, so finden wir bei Johannes Scotus eine verschiedene Werthschätzung derselben. Zunächst theilt er die Anschauungen seiner Zeit, wornach die Uebung in den freien Künsten als etwas Lobenswerthes erscheint; aber es komme dabei vorzugsweise auf die Gesinnung an, indem namentlich die Dialektik leicht missbraucht werden könne, während ihre Hauptaufgabe in der Bekämpfung der Ketzer bestehe [1]). So gefasst fällt die Dialektik in Eines zusammen mit der Logik, deren Begriff im Vorhergehenden gegeben wurde; so ist sie zunächst nur eine formale Disciplin; ihr gehören dann die Grammatik und Rhetorik als Theile an. Aber so hat es die Dialektik nicht unmittelbar mit der Untersuchung der Natur der Dinge zu thun, daher sie nicht ein integrirender Bestandtheil des Systemes der Philosophie ist, obwohl sie zu dieser führt. In dieser Fassung muss die Dialektik auch die Sprache in ihr Bereich ziehen und insofern sind Grammatik und Rhetorik Gliedmassen oder Zweige oder Werkzeuge der Dialektik, durch welche die letztere ihre intelligiblen Entdeckungen nach der Gewohnheit der Menschen durch Sprache kundgiebt; Grammatik und Rhetorik handeln nicht unmittelbar von der Natur der Dinge, sondern die eine von den Regeln der menschlichen Sprache, die nach Aristoteles und seinen Anhängern nicht von Natur, sondern durch Gewohnheit bestehen soll, die andere von besonderen Handlungen und Personen, was Alles weit von der Natur der Dinge

---

[1]) De praed. c. I, VII.

entfernt ist; denn wenn die Rhetorik über allgemeine Gesichtspunkte handle, die sich auf die Natur der Dinge beziehen, so ziehe sie Theile der Dialektik an sich. Dennoch haben auch Grammatik und Rhetorik ihre eigenthümlichen Principien, die eine den Buchstaben, die andere die Hypothese, d. h. die bestimmte Aufgabe, mit der sie beginnt und mit deren Lösung sie endet. Wohl aber sei zu beachten, dass die Beweisgründe, welche bei der Behandlung von Fragen über noch ungenau gekannte Gegenstände in Anwendung kommen, mehr Stärke und Kraft besitzen, wenn sie aus der Natur der Dinge genommen sind, als wenn sie aus menschlicher Erfindung stammen. Die höchste Stufe der Erkenntniss bestehe aber darin, wenn die menschliche Seele innerhalb ihrer selbst, ohne das Geräusch des Sprechens oder der Rhetorik, über die übrigen Disciplinen nachdenke [1]).

Zu dieser höheren Auffassung der Dialektik leitet die frühere Erklärung derselben als Wissenschaft der vernünftigen Gemeinbegriffe hin. Soll über diese Gemeinbegriffe ein höheres

---

[1]) Ibid. l. V. c. 4. Cum ex liberalibus disciplinis præfatas attraxeris argumentationes, cur Grammaticam et rhetoricam prætermiseris non satis video. — — Primum quidem, quia ipsæ duæ artes veluti quædam membra dialecticæ multis philosophis non incongrue existimantur. Deinde brevitatis occasione. Postremo quod non de rerum natura tractare videntur, sed vel de regulis humanæ vocis, quam non secundum naturam sed secundum consuetudinem loquentium subsistere Aristoteles cum suis sectatoribus approbat; vel de causis aut personis specialibus, quod longe a natura rerum distat. Nam cum rhetorica de communibus locis, quoad naturam rerum pertinent, tractare nititur, non suas sed dialecticae arripit partes. Hoc autem dico, non quod grammatica et rhetorica omnino suis veluti principiis caruerint, cum una ex littera, altera, ex hypothesi h. e. finita quæstione incipiant et in easdem resolvantur; bene scribendi quidem scientia in litteram, benedicendi vero peritia in hypothesin; sed quod validioris vigoris sint ad probandas vel negandas quæstiones, quæ de rerum incertarum inquisitionibus fiunt, argumenta ex natura rerum sumta quam ex humanis inventionibus excogitata. Humanis siquidem argumentationibus et bene scribendi et bene dicendi ars et facta et reperta est. — Cur itaque in numero liberalium disciplinarum computantur, si secundum naturam non sunt, sed secundum humana machinamenta? — Non aliam ob causam video præter quod matri artium, quæ est dialectica, semper adhærent. Sunt enim veluti quædam ipsius brachia rivulive ex ea manantes vel certe instrumenta quibus suas intelligibiles inventiones humanis usibus manifestat. — — Potest enim rationabilis anima intra semet ipsam de liberalibus disciplinis tractare, absque vocis articulatæ disertæque orationis strepitu.

Verständniss gewonnen werden, so muss einerseits das sie bezeichnende Wort und seine Tauglichkeit, sie entsprechend auszudrücken, untersucht, andererseits ihre Beziehung zum Realen, zur Wirklichkeit der Erscheinungswelt erfasst werden, wodurch die Dialektik genöthigt ist, auf die Natur der Dinge, auf die Sprache und Bedeutung der Worte näher einzugehen. Alle Erfahrungsbegriffe sind aber von Aristoteles unter zehn allgemeine Gesichtspunkte, die zehn Kategorien zusammengefasst worden, und es ist die specielle Aufgabe der Dialektik, diese Begriffe selbst näher zu bestimmen, sie von einander abzugränzen, ihren Umfang zu ermessen und zu zeigen, wie unter ihnen wieder eine Vielheit besonderer Begriffe zu stehen komme und umgekehrt, wie die besonderen im höheren Begriffe sich vereinigen [1]). So hat die Dialektik Untersuchungen anzustellen über Gattungs- und Artbegriffe, wie über die Bezeichnung derselben (a nomine); über Grund und Folge, über das Verhältniss des Gegensatzes u. s. w. [2]). Insofern kommt ihr speciell die Function des Definirens zu, durch sie erfasst sie die Dinge in ihrer Wahrheit [3]).

Diese zehn aristotelischen Grundbegriffe, unter denen alles Wirkliche gefasst werden muss, sind aber für Johannes Scotus keinesfalls das höchste Product der Abstraction; er glaubt vielmehr noch über sie hinausgehen zu müssen, indem er dieselben in zwei höheren, der Ruhe und der Bewegung, zusammenfasst, welche beiden selbst wieder von dem allgemeinsten

---

[1]) Ibid. l. I. c. 16. Horum antem decem generum immunerabiles subdivisiones sunt. — — Illa pars philosophiae quae dicitur dialectica circa horum generum divisiones a generalissimis ad specialissima iterumque collectiones a specialissimis ad generalissima versatur.

[2]) Ibid. l. I. c. 29. Sunt loci dialectici a genere, a specie, a nomine, ab antecedentibus, a consequentibus, a contrariis caeterisque hujusmodi — — tam late patent dialectici loci, ut undecunque dialecticus animus a natura rerum argumentum, quod rei dubiae facit fidem, reperit locum argumenti esse describat seu argumenti sedem.

[3]) Ibid. l. I. c. 46. Quid nos prohibet definiendi disciplinam inter artes ponere, adjungentes dialecticae, cuius proprietas est, rerum omnium quae intelligi possunt, naturas dividere, conjungere, discernere propriosque locos unicuique distribuere atque ideo a sapientibus vera rerum contemplatio solet appellari.

Begriffe des Alls oder Universums umschlossen werden [1]). Obwohl so die Abstraction noch weiter geführt wurde, so ist doch diese Bemerkung bei Johannes Scotus selbst von keinem Einflusse auf seine Lehre; sie ist nur ein vereinzelt stehender Gedanke. Dagegen macht er eine andere Unterscheidung unter den Kategorien, die sogleich eine neue Fassung der Dialektik nach sich zieht. Diese Unterscheidung beruht auf dem Verhältnisse der neun übrigen Kategorien zur *ὀυσία*; einige von den neun sind gewissermassen um, die übrigen in der *ὀυσία* [2]). Die Kategorie des Wesens oder Seins, der Substanz ist somit der gemeinsame Träger und die Stütze für alle übrigen; in ihr vereinigen sich alle allgemeinen Begriffe, aus ihr und durch sie sind alle anderen, die im Bereiche des Realen eine Geltung haben, hervorgegangen.

Es treten zwar die übrigen allgemeinen Begriffe für niedere wieder als Substanzen auf, indem sie zur Grundlage für weitere Accidenzen dienen [3]); dennoch wird von Johannes Scotus in allen Begriffen die Einheit der Substanz oder des Wesens festgehalten. Die Substanz ist die gemeinsame und einheitliche Quelle, aus der alle Gattungen und Formen fliessen, und wohin sie alle wieder zurückkehren [4]). Die *ὀυσία* ist in allen Begriffen von den allgemeinsten Gattungsbegriffen bis zu den Arten und den ihnen unterstehenden Individuen allgemein und eigenthümlich enthalten; in ihnen, wie in natürlichen

---

[1]) Ibid. l. I. c. 24. Horum decem generum quatuor in statu sunt i. e. *ὀυσία* quantitas, situs, locus; sex vero in motu, qualitas, relatio, habitus. tempus, agere, pati — — Ut scias plane decem genera praedicta aliis duobus superioribus generalioribusque comprehendi motu sc. atque statu; quae iterum generalissimo colliguntur genere, quod a Graecis *τὸ πᾶν* a nostris vero universi'as appellari consuevit.

[2]) Ibid. l. I. c. 27. Categoriarum igitur quaedam circa *ὀυσίαν* praedicantur, quae veluti *περιοχαὶ* i. e. circumstantes dicuntur quia circum eam inspiciuntur esse. Quaedam vero in ipsa sunt, quae a Graecis *συμβάματα* i. e. accidentia vocantur, qualitas, relatio habitus, agere, pati. —

[3]) Ibid. l. I. c. 65. Sed novem genera, quae solis accidentibus attribuuntur ita ab auctoribus divisa sunt, ut ipsa accidentia, quae primordialiter in essentiis conspiciuntur mox vertantur in substantias quum aliis accidentibus subsistunt.

[4]) Ibid. l. I. c. 53. Et haec omnia i. e. genera et formae ex uno fonte ousiae manant, inque eam naturali ambitu redeunt.

Theilen besteht das Dasein der allgemeinen Substanz [1]). Daher will er auch die von den Dialektikern gemachte Unterscheidung zwischen subjectum, de subjecto, und in subjecto nicht gelten lassen, da sie bezüglich der Substanz selbst identisch sind [2]). Aufgabe einer besonderen Disciplin ist es, zu zeigen, wie eben in der ganzen Mannigfaltigkeit von Erfahrungsbegriffen diese Einheit der Substanz zur Erscheinung kommt. Diese Disciplin ist die Dialektik, ihr Princip das Problem der Substanz und ihrer Erscheinung. Sie hat zu zeigen, wie aus dem reinen Sein, der ὀυσία, alle Theilung und Vielheit desjenigen beginnt, worüber sie als Wissenschaft der vernünftigen Gemeinbegriffe handelt; wie diese Theilung und Vervielfältigung von dem obersten Allgemeinsten bis zur untersten Besonderung sich fortsetzt, und wie von da aus in derselben Stufenfolge aufgestiegen werde, bis wieder die ὀυσία selbst erreicht sei, indem Alles zu seinem Ursprunge zurückstrebe [3]). So umfasst die Dialektik zwei Theile, einen synthetischen und einen analytischen. Der eine Theil geht aus von dem höchsten Sein und theilt die Einheit der allgemeinsten Begriffe bis in

---

[1]) Ibid. l. I. c. 28. ὀυσία in generibus generalissimis et in generibus generalioribus in ipsisquoque generibus eorumque speciebus atque iterum specialissimis speciebus, quae atoma i. e. individua dicuntur universaliter proprie continetur. — In his enim veluti naturalibus partibus universalis ὀυσία subsistit.

[2]) Ibid. l. I. c. 27. Juxta dialecticorum opinionem omne quod est aut subjectum aut de subjecto aut in subjecto est; vera tamen ratio consulta respondet subjectum et de subjecto unum esse et in nullo distare — cum nil aliud sit species nisi numerorum unitas et nil aliud numerus nisi speciei pluralitas. Si ergo species tota et una est individuaque in numeris et numeri unum individuum sunt specie, quae quantum ad naturam distantia est inter subjectum et de subjecto non video. Similiter de accidentibus primae substantiae intelligendum; non aliud est enim, quod in subjecto dicitur, et aliud quod in subjecto simul et de subjecto; nam disciplina, ut exemplo utar, una eademque est in seipsa et in suis speciebus numerisque.

[3]) Ibid. l. V. c. 4. Nonne ars illa quae a Graecis dicitur dialectica et definitur bene disputandi scientia primo omnium circa ὀυσίαν veluti circa proprium sui principium versatur ex qua omnis divisio et multiplicatio eorum, de quibus ars ipsa disputat, inchoat per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas descendens et item complicationis regulis per eosdem gradus, per quos degreditur, donec ad ipsam ὀυσίαν ex qua egressa est, perveniat, non desinit redire in eam qua semper appetit quiescere, et circa eam vel solum vel maxime intelligibili motu convolvi.

die Artindividuen (die einzelnen Arten), wo er bei der Gränze aller Division anlangt; der analytische Theil hat zum Inhalte das umgekehrte Verfahren, indem er von den Individuen beginnt, sie in den Einheiten der Begriffe zusammenfasst und auf die höchste Einheit des Seins, das Princip aller Theilung zurückführt [1]). Dieser Process ist ein doppelter, ein ontologischer, der physisch-reale Process, durch den die Vielheit des Realen aus der Einheit des Seins hervorgeht und wieder in dasselbe sich auflöst und ein logischer, der sich im Denken des Individuums vollzieht. Stellt man sich aber auf den theozentrischen Standpunkt, so erscheint die Synthese als Analyse, und umgekehrt, wobei aber die reale Synthese auch als θέωσις auftritt [2]). Jedes der erwähnten zwei Glieder zerfällt bei Johannes Scotus abermals in zwei Theile, so dass in der Dialektik eigentlich vier verschiedene aber dennoch zusammenhängende Methoden zur Anwendung kommen; diese sind diejenigen, welche von den Griechen als διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική sind bezeichnet worden. Sie bestehen in Eintheilung, Definirung, Aufzeigung und Auflösung. Von diesen zerleget die erste Eines in Vieles, die zweite erfasst das Eine in den Vielen durch Definirung, die dritte erschliesst durch das

---

[1]) De hierarch. coel. Dion. VII. 2. Duae quippe partes sunt dialecticae disciplinae quarum una διαιρετική altera ἀναλυτική nuncupatur. Et διαιρετική quidem divisionis vim possidet; dividit namque maximorum generum unitatem a summo usque deorsum, donec ad individuas species perveniat inque iis divisionis terminum ponat. Ἀναλυτική vero ex adverso sibi positae partis divisionis ab individuis sursum versus incipiens perque eosdem gradus, quibus illa descendit, ascendens convolvit et colligit eosdemque in unitatem maximorum generum reducit, ideoque reductiva dicitur seu reditiva. Ibid. XV. 1. Ἀναλυτική enim est disciplina, quae visibilium imaginum interpretationem in invisibilium intellectuum uniformitatem resolvit omni forma carentium. De div. nat. l. II. c. 1. Ἀναλυτική vero de reditu dicitur divisionis formarum ad principium ejusdem divisionis; omnis enim divisio, quae a Graecis μερισμὸς dicitur, quasi deorsum descendens ab uno quodam definito ad infinitos numeros videtur, h. e. a generalissimo usque ad specialissimum; omnis vero recollectio veluti quidam reditus iterum a specialissimo inchoans et usque ad generalissimum ascendens ἀναλυτική vocatur; est igitur reditus et resolutio individuorum in formas, formarum in genera, generum in usias, usiarum in sapientiam et prudentiam, ex quibus omnis divisio oritur in easdemque finitur.

[2]) Praef. ad amb. S. Max. . . . praedicta — divina in omnia processio ἀναλυτική dicitur, h. e. resolutio, reversio vero θέωσις h. e. deificatio.

Offenbare das Verborgene, die vierte endlich führt das Zusammengesetzte auf das Einfache durch Trennung zurück. Darin besteht der vierfache Weg, das Quadruvium der menschlichen Vernunft, durch welches man zur Erkenntniss der Wahrheit, als dem Ziele alles Philosophirens gelangen kann, so weit als das Licht, das uns erleuchtet, es gestattet [1]).

Von den ebengenannten vier Methoden findet die erste in der Hauptschrift des Johannes Scotus die ausgedehnteste Anwendung. Diese Schrift wird deshalb auch „De divisione naturae“ genannt, weil in ihr eben gezeigt wird, wie die oberste Natur sich in alles Seiende gliedert. Diese oberste Natur ist aber identisch mit dem Absoluten, mit Gott, indem das Wort Natur nicht nur alles Geschaffene, sondern auch die schaffende Allheit bedeutet [2]) und der Grund von Allem Gott ist. Daher ist auch alles Wissen eigentlich Theologie, weil Erkenntniss des absoluten Seins in seinen Manifestationen, und die Philosophie, welche die Gründe aller Dinge zu erfassen strebt und auch wahrhaft findet, wird so zur Theologie, obwohl die letztere von der ersteren als besonderer Theil unterschieden wird. Philosophie und Theologie sind aber auch zugleich identisch mit der Dialektik, die einerseits als weltgeschichtlicher Process — als Historia — sich vollzieht, oder vielmehr von Ewigkeit her vollzogen ist, andererseits im Bewusstsein des Menschen besteht. Die Dialektik wird, so gefasst, die Mutter aller übrigen Disciplinen, sie enthält die Erkenntniss alles Wahren und Wirklichen in sich, sie ist eines

---

[1]) De praed. Prooemium. Bis binas tamen partes principales ad omnem quaestionem solvendam, necessarias habere dignoscitur, quas Graecis placuit nominare: διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική easdemque Latialiter possumus dicere, divisoriam, diffinitivam, demonstrativam, resolutoriam. Quarum enim prima unum in multa dividendo segregat; secunda unum de multis definiendo colligit: tertia per manifesta occulta demonstrando aperit; quarta composita in simplicia separando resolvit. Earum etiam exempla in processu hujus operis, quantum ipsa lux, quae illuminat cor quaerentium se, nobis aditum rerum, quas conamur ingredi, aperuerit, ostendemus. His enim tamquam utili quodam honestoque humanae rationis quadruvio ad ipsam disputandi disciplinam, quae est veritas, omnis in ea eruditus perveniri non dubitet.

[2]) De div. nat. l. III. c. 1. Eo nomine quod est natura non solum creata universitas verum etiam ipsius creatrix solet significari.

mit der Weisheit. In ihr besteht eben das früher erwähnte System der Wahrheit, das in der Bibel in Form von symbolischen Bildern zum Heile der Menschen niedergelegt ist, das auch Johannes Scotus aus seiner räthselvollen Hieroglyphik entziffern will. Die Dialektik ist so Wissenschaft der Wissenschaften, in ihr und durch sie schaut der Mensch die ewige Wahrheit der Dinge, wie nämlich die letzteren von Ewigkeit her in dem Einen Absoluten gegründet sind.

Die Dialektik als diese höchste Stufe der Erkenntniss ist aber wegen der endlichen Beschränktheit der Menschenvernunft nicht ganz darstellbar; denn nur durch Erleuchtung durch das höhere Licht der Gnade wird dieses Schauen der Vielheit in der Einheit des Seins ermöglicht. Aber nicht in Form concreter in Worten fassbarer Begriffe vollzieht sich dasselbe, sondern ohne die Formen der Sprache, zwar nicht als reine Intuition, sondern in einer Reihe von symbolischen Bildern. Darin hat auch die allegorisch-mystische Exegese der hl. Schrift ihren eigentlichen Grund.

Das reine Sein wird auch nur durch die Vernunft geschaut, aber auch dieses Erfassen des Seins ist nicht eigentlich eine Erkenntniss desselben, sondern nur eine Anerkennung der Wirklichkeit des allem concret Existirenden zu Grunde liegenden Wesens[1]). Darüber hinaus wird also von Seiten der Vernunft kein weiteres Verständniss zu Stande gebracht. Die concrete Wirklichkeit ist von diesem reinem Sein weit entfernt, denn die Vielheit der Dinge der Erscheinungswelt bildet gewissermassen die Mitte desjenigen Processes, den das reine Sein durchläuft; sie ist gleich weit entfernt von dem Ausgangspunkte, wie von dem Ziele. Die Dialektik, insoferne sie nun als Disputirkunst auf Erkenntniss der Wirklichkeit gerichtet ist, hat es mit der

---

[1]) Ibd. l. I. c. 54. *ὀυσία* solo — intellectu cernitur — — c. 47. *ὀυσίαν* per se ipsam definire quid sit nemo potest — — *ὀυσία* — nullo modo definitur quid est, sed definitur, quia est. Ex loco namque — et tempore accidentibusque aliis quae sive in ipsa sive extra intelliguntur esse, tantummodo datur non quid sit, sed quia est. Et hoc generaliter de omni *ὀυσία* sive generalissima sive specialissima sive media non incongrue quis dixerit. Nam et causa omnium, que Deus est, ex his quae ab eo condita sunt salummodo cognoscitur esse.

genauen Sonderung und Gliederung der Erfahrungsbegriffe, mit der Darlegung ihrer qualitativen und quantitativen Verhältnisse, kurz mit demjenigen zu thun, was Johannes Scotus unter der „natura rerum“ versteht. Das Material zu diesen Operationen des Denkens kann uns immer nur durch die körperlichen Sinne geboten werden, aber diese vermögen für sich allein doch nur eine schlechthinnige Vielheit von Bildern der im Wechsel begriffenen Erscheinungen zu liefern; die Sinnlichkeit würde somit unmittelbar für sich allein an der flüchtigen Erscheinung haften, käme daher nie dazu, eine wahre Erkenntniss der Dinge zu gewinnen [1]). Nur mit Hülfe der Vernunft oder des Geistes ist es möglich, die Einheit des Mannigfaltigen, den Begriff zu erfassen. Johannes Scotus stützt sich hier auf Boëthius, dem zufolge das Universelle Sache des Verstandes, der Vernunft, das Individuelle Sache des Sinnes ist [2]). Der mit Hülfe des Geistes erfasste Begriff, als das Bleibende, Beharrliche der im Wechsel begriffenen Erscheinung des Individuellen ist der constante Ausdruck der Beharrlichkeit und Unwandelbarkeit des zu Grunde liegenden Seins [3]), er ist die innere Wahrheit des sinnenfälligen Dinges, er ist das eigentliche Sein der Dinge. Indem also die Begriffe richtig gefasst werden, wird die Erscheinungswelt wie aus ihrem Grunde begriffen; so gelangt der Mensch zur Erkenntniss der „natura rerum“ und zur Erfassung des Seins. Indem aber der Mensch mit Hülfe der Dialektik das Verhältniss der Begriffe erkennt, sie eintheilt und zu höheren aufsteigt, muss er sich dabei von der Objectivität bestimmen lassen; er muss sich nach dem Gegebenen richten, wenn er Bestimmungen über die Verhältnisse

---

[1]) Ibd. l. V. c. 4. Rerum sensibilium veram cognitionem solo corporeo sensu impossibile est invenire.

[2]) Ibd. l. I. c. 63. Quid ergo mirum aut rationi contrarium similiter accipiamus magnificum Boëthium non aliud aliquid variabilem rem intellexisse nisi corpus materiale, quod ex concursu eorum rerum quae vere sunt — constituitur, et dum in ipso considerantur mutabilitatem quandam pati necesse est. Nec hoc mirum sed aliter res per se immutabiles puro mentis contuitu perspiciuntur in sua simplicitate aliter sensu corporeo in aliqua materia ex concursu eorum facta compositae.

[3]) Ibid. l. I. c. 36. — — genera et species et atoma propterea semper sunt et permanent, quia inest eis aliquid unum individuum quod solvi nequit neque destrui.

der gedachten Objecte vornimmt. Darum ist auch die Dialektik selbst nicht Product menschlicher Thätigkeit, sondern sie stammt von dort her, von wo alle Theilung und Besonderung ausging, und ist erst durch weise Menschen aufgefunden und zur Erforschung der Dinge angewendet worden [1]). Doch warnt Johannes Scotus ausdrücklich davor, dass wir uns diese Theilung des Realen nicht als einfach vollzogen, als schlechthin gegeben denken dürfen; denn die Theilung sei stets auch schon als vollzogene Wiedervereinigung zu fassen. Somit sinkt der ganze dialektische Process der individuellen Menschenvernunft zum Scheine herab. So wie der objectiv reale Bestand der Vielheit concreter Begriffe eigentlich nur ein Schein ist, der zwar immer an der Einheit der Substanz sich findet und Ausdruck des nach allen Seiten hin unveränderlichen Seins ist; so ist auch das subjectiv ideale Erfassen dieser Vielheit nur ein Schein, der zwar immer in und durch den ewigen dialektischen Process im Dasein der Substanz sich erzeugt, durch den aber die Einheit der Substanz nie verwirkt, nie aufgegeben wird. Die Activität der Vernunft, durch welche die Theilung und Sonderung wie das Zusammenfassen der Vielheit der Erscheinungswelt vollzogen wird, ist somit nur ein formales Thun und nur ein unvollständiges im Bereiche des Endlichen in der Form von Raum und Zeit erzeugtes Nachbild des ewigen, über die Kategorien von Raum und Zeit hinausgelegenen Processes, durch welchen die Substanz die unendliche Vielheit concreter Begriffe in ihrer Einheit zusammenfasst [2]) und sich so von Ewigkeit her in ihrer Actualität und als reine Spontaneität bezeugt. Die Substanz besteht so in ihrer Einheit, fällt nicht in eine Vielheit objectiver Setzungen auseinander, obwohl die

---

[1]) Ibid. l. IV. c. 4. — — intelligitur quod ars illa quae dividit genera in species et species in genera resolvit, quae *διαλεκτική* dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium quae verae artes sunt, condita, et a sapientibus inventa et ad utilitatem solertis rerum indaginis usitata.

[2]) Ibid. l. I. c. 27. Siquis verae rationis virtuae juxta illam disciplinam quae *ἀναλυτική* vacatur et numeros in speciis et species in genera, genera in *ὀυσίαν* colligendo adunaverit, pati dicuntur, non quod ipse colligat, natura enim collecta sunt sicut etiam divisa sed quia colligere actu rationis ea videtur.

Vielheit concreter Begriffe von Ewigkeit her in ihr gelegen ist und an ihr hervortritt [1]). Darum tritt auch die Substanz in jedem dieser Begriffe als Ganzes, als Einheit in die Erscheinung, aber in jedem in eigenthümlicher Weise, welche unendliche Vielheit von Concretionen der Ausdruck der schlechthinnigen qualitativen wie quantitativen Unendlichkeit des Seins ist. Dieses gilt in gleicher Weise von den höchsten Begriffen wie von den untersten Besonderungen. Die Substanz ist nicht grösser in dem allgemeinsten Begriffe, der die Vielheit der niederen zur Einheit zusammenfasst, als in dem besondersten: ja selbst in der concreten Darstellung des Artbegriffes, im Individuum tritt das ganze Wesen der Art auf und somit manifestirt sich auch in ihm nur die Einheit der Substanz. So ist der höhere Begriff auch stets nur die substanzielle Einheit der niederen Begriffe. Diese substanzielle Einheit ist aber ein Intelligibles, das nur durch Vernunftsbetrachtung erkannt wird und darum muss dieses Zusammenfassen des Besonderen zur Einheit des höheren Begriffes, oder vielmehr die Erkenntniss dieser Einheit, trotz der besonderen Manifestationsweisen wohl unterschieden werden von jenen Verbindungen, welche im Bereiche des Sinnes in den Formen vom Raum und Zeit sich zu vollziehen scheinen oder angeschaut werden [2]). Für diese Gestaltungsweise sinnlicher Erscheinungen findet sich bei Johannes Scotus eine Reminiscenz an die Antike, der zu Folge die

---

[1]) Ibid. l. I. c. 51. At vero *ὀυσία* quamvis sola ratione in genera sua speciesque et numeros dividatur sua tamen naturali virtute individua permanet ac nullo actu seu operatione visibili segregatur. Tota enim simul et semper in suis subdivisionibus aeternaliter et in commutabiliter subsistit, omnes que subdivisiones sui simul ac semper in ipsa unum inseparabile sunt.

[2]) Ibid. l. I. c. 51. — — *ὀυσία* tota in singulis suis formis speciebusque est nec major in omnibus simul collectis nec minor in singulis a se invicem diversis. Non enim amplior est in generalissimo genere, quam in specialissima specie, nec minor in specialissima specie, quam in generalissimo genere — non est major in omnibus hominibus quam in uno homine nec minor in uno homine quam in omnibus hominibus. — — Sed aliud est simul esse rationabili consideratione naturae, quae omnia simul semper intellectu colligit et in separabiliter comprehendit in universitatem; aliud quod operatione agentis, aut passione patientis visibiliter in separatione seu collectione sensibilium partium peragitur.

Kraft des Feuers als gestaltendes Princip auftritt, ohne dass jedoch davon eine ausgedehntere Anwendung gemacht würde[1]).

Die Erkenntniss der Erfahrungsbegriffe ist nicht die volle reine Wahrheit, aber doch wieder nicht blosser Schein: sie bildet die Mitte zwischen dem trügerischen Gaukelspiele der durch die Sinne vermittelten Bilder und dem Schauen des Seins durch reine Vernunft mit Hülfe göttlicher Erleuchtung. Es ist das begriffliche Denken der Dialektik zwar Anerkennung des Seins in seiner Wirklichkeit und Erfassung desselben, aber nicht als solchen, sondern nur in der Vielheit der Manifestationen desselben, in der Vielheit der an sich unveränderlichen Begriffe. Indem nun die Dialektik als der menschlichen Seele innewohnende Kunst immer nur das Sein in diesen zwar unveränderlichen, aber dennoch concreten Manifestationsweisen durch Aufzeigen und Definiren zu erfassen strebt, bewegt sie sich stets in den Formen des Begriffes und insoferne auch in den Formen der Sprache: denn der concrete Begriff kann nie des bezeichnenden Wortes entbehren. Es ist das Wort, möchte man sagen, eine durch das Wesen des Menschen gebotene Form, in der er das noch unvollständig erkannte Sein eben so unvollständig ausdrückt. Es besteht daher jedenfalls eine Nothwendigkeit der sprachlichen Bezeichnung, aber diese Nothwendigkeit sichert nicht vor einem Missbrauche der Worte. Der bestehende Sprachgebrauch ist aus derselben Nothwendigkeit hervorgegangen, aber er trägt auch seine Unvollkommenheiten an sich[2]), die durch den Einfluss der Menschen, durch Gewohnheit vermehrt werden können. Sprache und Manifestation des Begriffes am Realen stehen aber auf gleicher Stufe, beide fallen in die Erscheinungswelt. Sprache ist für den Begriff und dadurch für die Erscheinungswelt, sie kann daher auch nicht ganz beziehungslos zu derselben sein. Die meisten Wortausdrücke besitzen daher für die Wahrheit und Wirklichkeit der Erscheinungswelt, in so ferne und in wie weit dieselbe im

---

[1]) Ibid. l. I. c. 53. —

[2]) Ibid. l. I. c. 40. Videsne itaque qua consuetudine rerumque significandarum necessitate inops verarum rerum discretionis humanitas, has abusivas rerum denominationes reperit.

Begriffe erkannt wird, auch eine bezeichnende Kraft; so gestatten auch die Kategorien auf demselben Gebiete eine ausnahmslose Anwendung [1]). Ueber dieses Gebiet hinaus drückt das Wort, wie die Kategorien, wenn sie angewendet werden, nicht mehr Wahrheit, sondern nur einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit aus. Diese bezeichnende Kraft des Wortes stammt daher, weil dasselbe von Adam der ihm von Gott verliehenen Erkenntniss der Dinge entsprechend gebildet wurde, so dass also den Dingen, so weit sie eben selbst eine Wahrheit ausdrücken, auch eine richtige Wortbezeichnung zutheil wurde [2]). Insofern daher unsere Betrachtungen und Argumentationen auf die Erscheinungswelt, ihre Wahrheit und Wirklichkeit gerichtet sind, insofern können wir uns auch ohne Scheu des auf uns überkommenen Sprachgebrauches bedienen. Dieser Congruenz zwischen Sprache und Denken einerseits und der Vielheit des Realen andererseits verleiht Johannes Scotus einen Ausdruck in dem Satze, dass wir, was wir in den Worten erkennen, auch in den durch sie bezeichneten Dingen erkennen [3]).

Dieses Hervorkehren der Sprache (der kundgebenden vox), des Wortes auf dem Gebiete der Dialektik, wobei aber das Wort nicht unmittelbar dem Sein, sondern nur dem Erscheinungswesen desselben entspricht, konnte leicht Veranlassung werden, dass eine spätere mit dem eigentlichen Kern der Lehre

---

[1]) Ibid. l. I. c. 17. — — fere omnia — quae de natura conditarum rerum proprie praedicantur, de conditore rerum per metaphoram significandi gratia dicuntur; ita etiam categoriarum significationes, quae proprie in rebus conditis dignoscuntur, de causa omnium non absurde possunt proferri, non ut proprie significent quid ipsa sit, sed ut translative, quid de ea nobis quodammodo inquirentibus probabiliter cogitandum sit.

[2]) Ibid. l. IV. c. 7. — — per hoc maxime intelligitur homo esse, quod cunctorum, quae sive aequaliter sibi creata sint, sive quibus dominari praecipitur, datum est ei habere nationem. Quomodo enim dominatus eorum homini daretur, quorum notionem non haberet? Siquidem dominatus illius careret, si ea, quae regeret, nesciret; quod apertissime divina nobis indicat scriptura dicens: — — adduxit ea ad Adam ut videret quid vocaret ea. — Ut videret, inquit, h. e. ut intelligeret, quid vocaret; si enim non intelligeret quomodo recte vocare passit.

[3]) Ibid. l. I. c. 16. Si igitur — — nomina e regione sibi alia nomina respiciunt, necessario etiam res quae proprie eis significantur, oppositas sibi contrarietates obtinere intelliguntur ac per hoc de Deo — — proprie praedicari non possunt. — — — Et quod in nominibus cognoscimus, necessarium ut in his rebus, quae ab eis significantur, cognoscamus.

des Johannes Scotus minder vertraute Zeit in ihm den Stammvater der Nominalisten erblickte, für den die Kunst der Dialektik nur eine ars vocalis, eine Technik des Wortausdruckes sei. Allerdings findet sich bei Johannes Scotus ein solches einseitiges Hervorkehren der sprachlichen Seite nicht, wie er ja Grammatik und Rhetorik zwar von der Dialektik unabtrennbar, aber dennoch nur als ihre Werkzeuge bezeichnet; doch sind in der Lehre desselben mehrere einander entgegengesetzte Behauptungen zu einem Ganzen verbunden, so dass er ebenso für einen extremen Realisten, wie für den Urheber des Nominalismus, für einen Platoniker wie für einen Anhänger der peripatetischen Schule gelten konnte. Von Letzterem giebt uns die zu Anfang des 13. Jahrhundertes erfolgte Verdammung der Schriften des Johannes Scotus einen deutlichen Beweis.

Die Möglichkeit solcher divergirender Auffassungen der Lehre des Johannes Scotus hängt zusammen mit der metaphysischen Ansicht desselben über das Entstehen und Bestehen der Vielheit der Dinge der Welt. In dieser finden wir zunächst das Festhalten an der substanzialen Einheit des Begriffes gegenüber seinen Besonderungen. Daraus ergiebt sich die Behauptung, dass die Gattung in ihrer Gänze den einzelnen Arten gegenwärtig sei, und umgekehrt diese in jener nur Eines seien [1]). Ebenso behauptet die Art ihre Einheit und Ungetheiltheit gegenüber den durch das Gesetz der Zahl aus ihr hervorgegangenen Individuen. Aber diese letzte Sonderung der Art fasst Johannes Scotus selbst wieder nur als Schein auf (dividi videtur), so dass eigentlich der Artbegriff die Gränze aller Theilung und Besonderung ist. Auf eine solche Gränze am Artbegriffe deuten auch schon die früheren Erklärungen

---

[1]) Ibid. l. I. c. 53. Genus — — totum in singulis suis formis est, quem ad modum et singulae formae unum in suo genere sunt. c. 27. — — genus dum per species dividetur in seipso semper unum individuum permanet et totum in speciebus singulis et singulae species in ipso unum sunt. Eadem virtus et in specie perspicitur, quae dum per numeros dividitur suae individuae unitatis in exhaustam vim custodit. Omnesque muneri in quos dividi videtur in infinitum in ipsa finiti unumque individum sunt. L. IV. c. 4. Primo genus posuit quoniam in ipso omnes species continentur et unum sunt et in eas dividitur et multiplicatur per generales formas specialissimasque.

der Dialektik hin, indem immer nur von einer Besonderung ad species specialissimas [1]) die Rede ist; Johannes Scotus spricht dieses aber auch direct aus, indem alle Theilung von der allgemeinsten Gattung beginne und an den Artindividuen (individuas species) ihre natürliche Gränze finde [2]). Damit stimmt vollkommen überein, dass die Accidenzen an sich als Allgemeines bestehen und erst am sensiblen Dinge durch ihre gegenseitige Determination sich modificiren und in specifische Bestimmungen übergehen. Auf diese Weise drückt also der Begriff unmittelbar etwas Reales aus und weil die Vielheit der Begriffe von Ewigkeit her in der Einheit der Substanz besteht, dieselben aber stets den Grund der flüchtigen individuellen Erscheinungsweise abgeben, so sind sie auch die ewige Voraussetzung der Dinge und bestehen vor den Dingen (universalia ante rem, in se).

Es wird jedoch dieses von Johannes Scotus nicht strenge festgehalten; vielmehr ist durch mehrere Aeusserungen angedeutet, dass die Besonderung im Sein bis zu dem Individualbegriffe, der im Dasein des Individuums seine mannigfaltige Offenbarungsweise findet, fortgeschritten sei. Jedem Individuum der Sinnenwelt entspricht eine individuelle Essenz oder Substanz, die aber trotz ihrer Individualität dennoch ein Allgemeines, ein Abstractes ist, das noch eine mannigfache Determination in Raum und Zeit erfahren kann. Es wäre dieses völlig übereinstimmend mit dem Neuplatonismus, aus dem die Lehre des Johannes Scotus hervorgegangen ist. Für eine solche Auffassung spricht der Umstand, dass neben den Gattungen und Arten auch Atome genannt werden, die einen ewigen Bestand haben [3]), und dass diese Atome den Individuen gleichgesetzt werden [4]). Darauf deutet auch die Sonde-

---

[1]) Ibid. l. V. c. 4.

[2]) De Hierarch. coel. Dion. VII. c. 2. Et διαιρετικὴ quidem divisionis vim possidet; dividit namque maximorum generum unitatem a summo usque deorsum donec ad individuas species perveniat inque iis divisionis terminum ponat.

[3]) Ibid. l. I. c. 36.

[4]) Ibid. l. I. c. 28. — — specialissimis speciebus, quae atoma i. e. individua dicuntur. — — Nihil aliud esse video, in quo naturaliter in

rung des Artbegriffs durch das Gesetz der Zahl; ferner der gemachte, wenn auch nicht streng festgehaltene Unterschied von Substanz und Essenz, wo Substanz die dem Einzeldinge eigene Essenz, die aus der allgemeinen Essenz hervorgegangen ist, bedeutet. Johannes Scotus glaubt auch nur durch die Annahme individueller Essenzen dem Menschen seine erhabene Stellung und Würde, seine Persönlichkeit und persönliche Fortdauer sichern zu können. Bei einer derartigen Ansicht über die Dinge der Welt drückt der allgemeine Begriff zwar etwas Wirkliches, aber nicht ein Reales an sich, sondern nur eine die Erscheinung des Realen beherrschende gleichbleibende Form aus (universalia in re) und kann diese gleichmässige Norm der Erscheinung durch Abstraction als Begriff gewonnen und durch ein Wort festgehalten werden (universalia post rem). Johannes Scotus kann daher beim Hervorkehren der ersten Ansicht für einen extremen Realisten gelten, während er sich durch die zweite zum Nominalismus hinzuneigen scheint. Würde aber der Vielheit von individuellen Essenzen, die aus der gemeinsamen ὀυσία hervorgegangen sind, geradezu eine schlechthinnige Vielheit der Seienden ohne gemeinsames substanziales Band substituirt, dann wäre die gleichförmige Norm der Erscheinung der Dinge den letzteren selbst etwas Zufälliges und der diese Norm festhaltende Begriff ohne alle Beziehung zum Realen, nur ein leeres Wort.

Diese beiden in der Lehre des Johannes Scotus nebeneinandergestellten Ansichten über den Bestand der sinnlichen Dinge, die am kürzesten als das gleichzeitige Festhalten an der idealen und realen Einheit der Substanz bezeichnet werden können, sind aber einander widersprechend; denn die Annahme individueller Essenzen verträgt sich nicht mit der Voraussetzung des substanzialen Bestandes der abstracten Begriffe. Entweder muss man den realen Bestand der abstracten Begriffe zu Gunsten der Realität der Individuen, oder umgekehrt die Realität der Individuen zu Gunsten der behaupteten substanzialen Rea-

---

esse ὀυσία possit nisi in generibus et speciebus a summo usque deorsum descendentibus h. e. a generalissimis usque ad specialissima i. e. individua, seu reciprocatim sursum versus ab individuis ad generalissima.

lität der Begriffe opfern. Beides zugleich kann für die Länge der Zeit nicht festgehalten werden. Es ist dadurch die Möglichkeit gegeben, dass nach beiden Seiten hin extreme Behauptungen aufgestellt werden. Es kann behauptet werden, dass nur das Individuelle einen realen Bestand habe und wenn in der Vielheit des Individuellen eine gleichmässige Norm der Erscheinung sich findet, so ist dieses Gleichförmige der Erscheinung für das einzelne Ding ein Gleichgültiges; wenn wir daher diese gleichmässige Erscheinungsweise im Begriffe festhalten, so sind die die Begriffe ausdrückenden Worte hinsichtlich des Realen selbst eben nur leere Worte und von keiner Bedeutung. Dieser Ansicht gegenüber kann aber auch das ganze Uebergewicht auf das Allgemeine gelegt werden; nur dieses hat alsdann einen wirklichen Bestand, nur dieses ist das eigentliche Reale. Daher sind Gattungen, Arten und Accidenzen in sich gefestigte Realitäten, Substanzen oder Essenzen und das Individuum ist nur eine flüchtige Offenbarungsweise der einen ganzen Art. In diesem Falle hat das Individuum, im ersteren die Gattung nur eine rein phänomenale Bedeutung.

Dieser hier angedeutete Gegensatz von Ansichten, den man als Nominalismus und Realismus zu bezeichnen gewohnt ist, entwickelte sich naturgemäss aus der Lehre des Johannes Scotus, je nachdem man sich mehr dem Platonismus oder den Principien der aristotelischen Philosophie anschloss. Je nachdem nun die Vertreter der Philosophie während des Mittelalters dem einen oder anderen Extreme näher stehen, hat man sich gewöhnt, dieselben in Nominalisten und Realisten zu scheiden, wobei jedoch auf beiden Seiten noch Unterabtheilungen gemacht werden. Doch sind auch über einzelne Männer verschiedene Urtheile gefällt worden. Um nun selbst einen Massstab für die Beurtheilung einer Lehre über die Bedeutung der Universalien, ob dieselbe für eine nominalistische oder realistische zu gelten habe, zu erlangen, dürfte es vor Allem wünschenswerth sein, eine sichere Demarcationslinie zwischen Nominalismus und Realismus aufzustellen. Diese glauben wir in Folgendem zu finden.

Wie immer auch die Ansicht über die Bedeutung der Uni-

versalien sich nach den metaphysischen Grundprincipien einer philosophischen Weltanschauung richten oder vielmehr aus dieser hervorgehen mag, so sind doch hinsichtlich der Auffassung der allgemeinen Begriffe nur folgende drei Fälle möglich.

1. Es können die Universalien gefasst werden, als vor den Dingen seiend (universalia ante rem) und zwar in doppelter Weise. Einmal als Gedanken Gottes, die nach der Schöpfung der Dinge als die Erscheinung derselben beherrschenden Formen und Gesetze auftreten; oder es wird den Universalien ein realer substanzialer Bestand vor ihrer Erscheinung und Offenbarung an den Einzelndingen zugeschrieben (universalia ante rem in se), so dass sie den eigentlichen Kern und Grund der Erscheinung der Einzelndinge abgeben, die letzteren selbst aber die flüchtigen Offenbarungsweisen der an sich unwandelbaren, einheitlichen, realen Begriffe sind. Diese Auffassung findet ihren vollsten Ausdruck in der Behauptung, dass auch den Accidenzen ein substanzialer Bestand zukomme. Die Vertreter von beiderlei Ansichten müssen wir Realisten nennen, denn bei beiden haben die Universalien eine reale Bedeutung.

2. Es lassen sich die Universalien auch als ein Wirkliches ansehen, das in und mit den Dingen gegeben ist (universalia in re); sie haben alsdann die Bedeutung von Gesetzen, welche in der Natur der Dinge liegen und in der Erscheinung der letzteren eine gleichmässige Norm bewirken; es sind Gesetze, die sich also selbst mit der Verwirklichung des Dinges successive verwirklichen. Es ist dabei nicht gleichgiltig, ob der Begriff der Schöpfung herbeigezogen wird oder nicht. Wenn jedoch dieses der Fall ist, so fällt eine derartige Ansicht mit der zuerst genannten in Eins zusammen. In anderem Falle sind die Universalien wirkende, lebendige, den Dingen innewohnende, aber mit den Dingen schlechthin gegebene Formen, die also einen realen Bestand haben, und mit der Qualität des sich offenbarenden Seins gegeben sind. Sie sind gewissermassen die von dem Absoluten bei der Setzung des Endlichen an dieses letztere mit dem Sein übergangene schöpferische Spontaneität selbst, die durch das unveränderliche Gesetz der Erscheinung des Dinges zur Offenbarung gelangt. Auch die Vertreter dieser Ansicht müssen wir den Realisten beizählen.

3. Endlich kann den Universalien alle und jedwede Bedeutung im physisch-realen Processe abgesprochen werden, indem immer und überall nur Individuelles zur Erscheinung gelange. Die allgemeinen Begriffe sind daher nur Producte eines psychologischen Processes, indem sie aus den individuellen sinnlichen Bildern sich als das in vielen Gleichförmige ausscheiden, ohne dass der abgesonderte, allgemeine Begriff eine Beziehung zum Realen selbst besitzen würde. Es sind eben nur leere Begriffe, blosse Namen, die kein Verständniss des Seins vermitteln. Eine derartige Ansicht, die am kürzesten in der Formel „universalia post rem" ihren Ausdruck findet, ist eine nominalistische und es wird auch dabei verschiedene Grade der Consequenz geben. Doch pflegt man den Nominalismus nicht so sehr einzuschränken, sondern bezeichnet jede Lehre als eine nominalistische, in der die Behauptung universalia post rem gegenüber den beiden anderen stark hervorgekehrt wird.

Für die erste Ansicht und ihre Uebertreibungen finden sich bei Johannes Scotus genügende Anhaltspunkte, indem er das Uebergewicht auf das Allgemeine legt. Ebenso konnte auch, wie gezeigt wurde, die dritte Ansicht aus der einseitigen Fassung der Lehre des Erigena hervorgehen. Aber auch die unter 2. angedeutete Ansicht über die Bedeutung der allgemeinen Begriffe findet in dem Werke über die Eintheilung der Natur ihren Anknüpfungspunkt. Denn die Kraft der Substanz bezeugt sich in ihrer Vielseitigkeit in den verschiedenen Arten, die Substanz streut diese Kraft aus durch die Formen der Zeugung und die eigentlichen Arten, und Alles wird bewirkt, beherrscht und geordnet durch die Lebenskraft, die in den Keimeinheiten der Samen gelegen ist [1]). Hierin dürfte wohl der Ursprung der Forma nativa des Gilbert de la Porrée zu suchen sein, da dieser ohne Zweifel die Lehre des Johannes

---

[1]) Ibid. l. III. c. 32. — — multiplex ipsius (substantiae) vis per diversas species visibiliter erumpens. — — Omnis species in genere et omne genus in substantia naturaliter continetur. Item omnis substantia per generationis formas speciesque proprias vim suam exserit, et hoc totum vita illa, quae in seminibus operatur, divini praecepti virtute jussa administrat.

Scotus kannte und von letzterem die Geschlechter und Arten als Formae generationis bezeichnet werden.

Alle diese Ansichten über die Bedeutung der Universalien sind in der Lehre des Johannes Scotus wie im Keime enthalten, noch ungesondert, sie konnten sich aber aus ihr naturgemäss entwickeln. In so fern ist Johannes Scotus Erigena derjenige, mit dem der Ursprung des Gegensatzes von Nominalismus und Realismus gegeben ist. Dieser Gegensatz beschäftigt daher schon im neunten Jahrhunderte die Gemüther; er beginnt sich in der zweiten Hälfte desselben geltend zu machen und nicht wie man bisher meist anzunehmen pflegte, erst im 10ten und 11ten Jahrhunderte. Hinsichtlich dieses Punktes hat B. Hauréan sich grosse Verdienste erworben, indem er auf die von Johannes Scotus ausgehende Sonderung der Glieder des Gegensatzes von Nominalismus und Realismus aufmerksam machte und durch Untersuchung von bis dahin noch unbenützt gebliebenen Quellen interessante Aufschlüsse darüber gab [1]).

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen übergehen wir nun zu einer gedrängten Darstellung der in systematischem Zusammenhange vorgetragenen Lehren.

Zunächst beginnen wir mit der Orientirung über den Begriff des Seins.

3. Das Sein und die Erkenntniss desselben durch Theophonien.

Wie vorbereitend zur Darstellung des eigentlichen Systems macht Erigena folgende Unterscheidungen, die einerseits als Hilfsätze für die Entwickelung seines Systems, andererseits aber auch als anticipirte Resultate desselben hingestellt werden. Alles, es möge vom Geiste erfasst werden können oder seine Kräfte übersteigen, gestattet eine oberste Eintheilung oder Unterscheidung in das Seiende und Nichtseiende. Dieses Alles wird zusammengefasst und vereinigt in dem allgemeinen Ausdrucke „Natur.“ Wenn jedoch hier von Sein und Nichtsein gesprochen wird, so sind diese Begriffe nicht in ihrer

---

[1]) De la philosophie scolastique. T. I.

gewöhnlichen Bedeutung zu verstehen, denn was nicht ist, noch sein kann, auch nicht etwa durch die Vollkommenheit seines Wesens die Fassungskraft des Verstandes übersteigt, das könne unmöglich in eine Eintheilung der Dinge aufgenommen werden, man müsste denn behaupten, die Abwesenheit oder Beraubung des Nichtseienden sei nicht gänzlich nichts, sondern werde durch eine wundervolle Kraft desjenigen zusammengehalten, dessen Beraubung, oder Abwesenheit oder Gegensatz es ist, so dass es doch auf irgend eine Weise sei. Dennoch giebt es verschiedene Arten des Seins und des Nichtseins und hiemit verschiedene Standpunkte der denkenden Auffassung der Dinge.

Als ersterer Standpunkt der Auffassung des Verhältnisses zwischen Sein und Nichtsein lasse sich die Meinung bezeichnen, dass alles dasjenige sei, was dem körperlichen Sinne oder der Wahrnehmung der Einsicht unterliege, dass dagegen dasjenige, was durch die Erhabenheit seiner Natur nicht nur allem Sinne, sondern auch der Einsicht und dem Verstande entfliehe, mit Recht nicht zu sein scheine. Hieher gehört nicht allein Gott und die Materie, sondern auch das Wesen und die vernünftigen Gründe aller Dinge. Denn Gott, welcher allein wahrhaft ist, ist das Sein von Allem und wie Gott selbst, in sich selbst über aller Creatur, durch keine Einsicht begriffen

*) De divis. nat. l. I. c. 3. Omnia quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse; ea vero, quae per excellentiam suae naturae non solum ὕλιον i. e. omnem sensum vel etiam intellectum rationemque fugiunt, jure videri non esse. Quae non nisi in solo Deo materiaque et in omnium rerum, quae ab eo conditae sunt, rationibus atque essentiis recte intelliguntur. Nec immerito; ipse namque omnium essentia est, qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita. Esse, inquit, omnium est superesse divinitatis. Gregorius etiam theologus multis rationibus nullam substantiam sive invisibilis creaturae intellectu vel ratione comprehendi posse confirmat, quid sit. Nam sicut ipse Deus in seipso ultra creaturam omnem nullo intellectu comprehenditur, ita etiam in secretissimis finibus naturae ab eo factae et in eo consistentis ὀυσία incomprehensibilis est. Quidquid autem in omni creatura vel sensu corporeo percipitur seu intellectu consideratur nihil aliud est, nisi quoddam accidens incomprehensibile per se, ut dictum est, uniuscujusque essentiae: quae aut per qualitatem, aut quantitatem, aut formam aut materiam aut differentiam quandam aut locum aut tempus agnoscitur non quid est, sed quia est. Iste igitur modus primus ac summus est divisionis eorum, quae dicuntur esse et non esse. Desgl. c. 7.

werden kann, so ist auch die in den geheimsten Gränzen der von ihm gemachten und in ihm bestehenden Creatur betrachtete ὀυσία unbegreiflich. Was dagegen in jeglicher Natur entweder mit dem körperlichen Sinne gefasst oder mit dem Verstande betrachtet wird, ist nichts Anderes, als ein an sich unbegreifliches Accidens irgend eines Seins, welches entweder durch Qualität oder Quantität, oder Form, oder Materie, oder Zeit oder Ort erkannt wird, nicht als das, was es ist, sondern weil es ist [1]).

Die zweite Weise des Seins und Nichtseins ist die, welche in den Ordnungen und Unterordnungen der Naturen und Creaturen geschaut wird, die von der erhabensten und zunächst um Gott gestellten intellectualen Macht anhebend bis zum Ende vernünftiger und unvernünftiger Creatur herabsteigt, d. h. vom höchsten Engel bis zum äussersten Theile der vernünftigen Seele, nämlich zu dem nährenden und bewegenden Leben. Hier treten die auf einander folgenden Ordnungen in den Gegensatz, dass das Sein der einen das Nichtsein der andern ist. Auf diese Weise wird von jeder Ordnung rationaler und intellectualer Creatur gesagt, dass sie sei, und dass sie nicht sei. Sie ist nämlich, in wie fern sie von den höheren Ordnungen oder von sich selbst erkannt wird, sie ist nicht nämlich für die unteren Ordnungen, inwiefern sie sich durch dieselben nicht erkennen lässt [1]).

Die dritte Weise erblickt man in dem Gegensatze dessen, worin die Fülle dieser sichtbaren Welt sich verwirklicht, zu den ihm vorausgehenden Ursachen. Das bereits Erschienene wird ein Seiendes genannt, was dagegen noch im Schosse der

---

[1]) Ibid. l. I. c. 4. Fiat igitur secundus modus essendi et non essendi, qui in naturarum et creaturarum ordinibus atque differentiis consideratur, qui ab excelsissima et circa Deum proxime constituta intellectuali virtute inchoans usque ad extremitatem rationalis irrationalisque creaturae descendat h. e. ut apertius dicamus, a sublimissimo angelo usque ad extremam rationabilis irrationabilisque animae partem nutritivam dico et auctivam vitam . . . , unusquisque ordo . . . potest dici esse et non esse. Inferioris enim affirmatio superioris est negatio. Itemque inferioris negatio superioris est affirmatio. Eodemque modo superioris affirmatio inferioris est negatio. Negatio vero superioris erit affirmatio inferioris. . . . . Hac item ratione omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse. Est enim quantum a superioribus vel a se cognoscitur, non est autem quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit.

Natur verborgen liegt und künftig zu erscheinen bestimmt ist, ein Nichtseiendes. So ist das in der Keimeinheit verschlossen liegende Naturproduct ein Nichtsein, weil es noch nicht in Erscheinung getreten, im sich entfaltenden Naturorganismus dagegen wird es ein Seiendes genannt. Diese dritte Unterscheidungsweise, bemerkt Erigena, lasse sich unter die erste als besonderer Fall subsummiren [1]).

Die vierte Weise ist jene, welcher gemäss von den Philosophen nicht unpassend von demjenigen ausgesagt werde, dass es sei, welches durch den alleinigen Verstand begriffen wird, von dem aber, was durch Zeugung, durch Ausdehnung oder Zusammenziehung der Materie, Ort, Zeit und Bewegung variirt, dass es in Wahrheit nicht sei, und so verhalte es sich mit allem Körperlichen, was entstehen und vergehen könne [2]).

Die fünfte Weise sei die, welche nur in der menschlichen Natur erblickt wird, wenn diese nämlich die Würde des göttlichen Ebenbildes, worin sie eigentlich bestehe, durch die Sünde verlor, habe sie verdientermassen ihr Sein eingebüsst. Wenn sie aber nach Wiederherstellung durch die Gnade des eingeborenen Sohnes Gottes zum früheren Stande ihrer Substanz, in welcher sie nach dem Bilde Gottes gegründet ward, zurückgeführt wird, so beginnt sie wieder zu sein, da sie in dem zu leben beginnt, welcher nach dem Bilde Gottes gegründet ist [3]).

---

[1]) Ibid. l. I. c. 5. Tertius modus non incongrue inspicitur in his, quibus hujus mundi plenitudo perficitur, et in suis causis praecedentibus in secretissimis naturae finibus. Quidquid enim ipsarum causarum in materia formata, in temporibus et locis per generationem cognoscitur, quadam humana consuetudine dicitur esse. Quidquid vero adhuc in ipsis naturae finibus continetur, nec in formata materia ullo loco vel tempore caeterisque accidentibus apparet, eadem praedicta consuetudine dicitur non esse. — Inter primum et tertium modum hoc distat: Primus generaliter in omnibus, quae simul et semel in causis et effectibus facta sunt. Tertius specialiter in his, quae partim adhuc in suis causis latent partim in effectibus patent, quibus proprie mundus iste contexitur.

[2]) Ibid. l. I. c. 6. Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiliter ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit vere esse, quae vero per generationem, materiae distensionibus seu detractionibus, locorum quoque spatiis temporibusque variantur, colliguntur, solvuntur, vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora, quae nasci et corrumpi possunt.

[3]) Ibid. l. I. c. 7. Quintus est modus, quem in sola humana natura ratio intuetur, quae cum divinae imaginis dignitatem, in qua proprie sub-

Die erste Unterscheidung, die, wie Johannes Scotus selbst bemerkt, auch die dritte in sich begreift, geschieht auf dem Standpunkte der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung (im weitesten Sinne des Wortes). Hier wird also das „Sein“ genannt, was vom Standpunkte der Vernunft als Nichtsein betrachtet werden muss. Höher erhebt sich die zweite Unterscheidung, gemacht vom Standpunkte der Mittelbarkeit des Begriffes, oder der Ueber- und Unterordnung der Begriffe; hier wird schon eine theilweise Einsicht in die Nichtigkeit des Werdens gewonnen, indem erkannt wird, wie die einzelnen Momente des auf dem ersten Standpunkte als Realität Anerkannten sich gegenseitig negiren und aufheben und so den denkenden Verstand über sich selbst hinausdrängen, um das wahre Sein durch die Vernunftbetrachtung zu gewinnen. Es bildet so dieser Standpunkt den naturgemässen Uebergang zur vierten Unterscheidungsweise auf dem Standpunkte der Vernunft oder der sich erfassenden und sich offenbar werdenden Idee. Hier wird das erkannt, was durch die dritte Unterscheidung angedeutet ist, wie Alles das, was zu werden scheint, im Verborgenen schon ist, gegründet in der Fülle des ewigen, unveränderlichen Urseins, das alle Erfassung durch Begriffe oder den erkennenden Verstand übersteigt und nur durch eine intuitive Anschauung gewonnen wird.

Durch diese Sätze, welche Johannes Scotus an die Spitze der Untersuchungen stellt, ist so zu sagen schon das ganze System gegeben. Der Standpunkt, auf dem sich Erigena dadurch allein schon befindet, ist der der Identität von Denken und Sein. Es ist dieses durch die zweite Unterscheidung klar ausgesprochen; denn die Behauptung, dass die Negation des höheren Begriffes die Affirmation des niederen, die Affirmation des höheren die Negation des niederen: die Affirmation des niederen die Negation des höheren, und die Negation des niederen die Affirmation des höheren sei, konnte nicht von for-

---

sistit, pecando deseruit, merito esse suum perdidit. Dum vero unigeniti filii gratia restaurata ad pristinum substantiae statum, in qua secundum imaginem Dei condita est, reducitur, incipit esse, cum in eo qui secundum imaginem Dei conditus est, inchoat vivere.

mal logischem Standpunkte aus aufgestellt werden. Denn die formale Logik muss ja mit der Setzung des niederen Begriffes die Setzung des höheren, wie mit der Ausschliessung des höhern die Ausschliessung des niedern verbinden, wie auch zugleich dieses, dass die Ausschliessung des niederen noch nicht die Ausschliessung des höheren, und die Affirmation des höheren noch nicht die Affirmation des niederen zur Folge habe. Es ist der in Rede stehende Satz des Erigena zwar immer logisch, aber nicht formal, sondern realistisch metaphysisch zu fassen. Denn ein emanirendes und dabei stufenweise von sich kommendes, sich entäusserndes Princip, ein an sich reines inhaltsleeres, aber sich objectivirendes und real setzendes Denken = Sein verneint sich bei jedem Uebergange aus einer höheren in die nächst niedere Daseinsstufe real, giebt sich nämlich als solches, als Absolutes, als reines Abstractum auf, indem es zu einem bestimmten Objectiven wird; umgekehrt aber verneint die niedere Daseinsstufe die höhere formal, wenn die erstere sich selber denkt; daher kann wohl die höhere die niedere erkennen, aber nicht von dieser unmittelbar durch sie selbst erkannt werden.

Vermöge eines dialektischen Processes vollzieht sich diese reale Auseinanderlegung des Absoluten in einer unendlichen Vielheit concreter Ideen oder Begriffe. Um nun diesen von Johannes Scotus eingenommenen Standpunkt der Identität von Denken und Sein noch genauer zu bestimmen, wird es nöthig sein, die Frage zu beantworten, wie von Johannes Scotus dieses reine Sein gefasst, und in welcher Weise es in den dialektischen Process eingehend gedacht wird. Das Absolute könnte als reines inhaltsleeres Denken = Sein, als indifferentes, gewissermassen als die unpersönliche Denkkraft, durch inneren Drang in den dialektischen Process, den Process der Weltwerdung eingehen, sich in einer Reihe von Setzungen realiter objectiviren und aus dieser seiner Objectivität in dem dazu befähigten Individuum in formaler Weise zurücknehmen. Einer solche Ansicht zufolge kann der Process der Objectivirung, wie jener der Subjectivirung wegen der Unendlichkeit des Absoluten nie einen Abschluss erlangen, sondern er muss immer höhere Stufen durchlaufen, damit so in der Unendlich-

keit des beiderseitigen Processes die Unendlichkeit des Seins ihren entsprechenden Ausdruck erlangt. Wir würden alsdann in Johannes Scotus einen Vorläufer Schellings und Hegels erkennen. Oder es könnte dieser dialektische Process nicht als ein in der Form der Zeit sich vollziehender und steigernder Bewusstseins- und Personifications-Process, sondern als ein über die Form der Zeit hinausgestellter und in unendlicher Gegenwart sich vollziehender Process des Bewusstseins des Absoluten gefasst werden, so dass der Qualität des Absoluten entsprechend von Ewigkeit her die ganze Fülle des Seins dem Denken und persönlichen Bewusstsein erschlossen ist und sich erschliesst. In diesem Falle würden wir von den Vertretern der Philosophie in der neueren Zeit nur Spinoza als einen der Sache nach mit Johannes Scotus verwandten Denker ansehen können.

Schon in den vorhergehenden Untersuchungen über die Dialektik und die Ansicht über das Entstehen und Bestehen der Vielheit der Dinge der Erscheinungswelt haben wir der Anhaltspunkte genügend viele dafür, dass Johannes Scotus nur der letzteren Anschauungsweise beistimmen könne. Denn alle Theilung und Wiedervereinigung des Realen soll ja als von Ewigkeit her vollzogen gedacht werden, die Substanz soll über der in ihr gelegenen und an ihr gegebenen Vielheit ihre Einheit bewahren; auch zeigt eine höhere Vernunftbetrachtung diese Einheit des Seins ausser und über der erscheinenden Vielheit [1]). Obwohl daher das Absolute, Gott in der Welt sich offenbart, soll er doch, ausser ihr und über ihr, in sich selbst zugleich als Ganzes bestehen; er soll in seiner Schöpfung in ihrer Totalität sowohl, wie in jedem ihrer Theile ganz gegenwärtig sein und dennoch ganz in sich bleiben [2]). Gott ist

---

[1]) Ibid. l. I. c. 54. Extra haec — — altiori consideratione ὀυσίαν quae est formarum substantialium origo, contemplamur.

[2]) Ibid. l. IV. c. 5. Ut enim Deus et supra omnia et in omnibus est, ipse quidem essentia omnium est, qui vere solus est, et cum in omnibus totus sit extra omnia totus esse non desinit, totus in mundo, totus circa mundum totus in creatura sensibili, in intelligibili totus, totus universitatem facit, in universitate totus fit, in toto universitatis totus, in partibus ejus totus, quia ipse est et totum et pars et neque totum neque pars.

die nimmer versiegbare Quelle, die sich in Alles ergiesst in unzählbarer und unendlich vielfältiger Weise. Dennoch bleibt er in sich einfach und seine Kraft wird nie erschöpft. Aber nicht blos erzeugt er durch eine ewige Emanation aus sich und in sich alle wirklichen Dinge, sondern er fügt sie auch alle zu unaussprechlicher Harmonie zusammen [1]). Diese Emanation ist daher eine immanente Emanation; denn obwohl aus dem Uebersein Gottes hervorgehend, bleibt die Vielheit der Dinge dennoch geeint mit dem Absoluten und das letztere ist dadurch nicht von sich gekommen [2]). Aus sich selbst und in sich selbst erblickt und erkennt das Absolute von Ewigkeit her die Vielheit der Creaturen und dadurch gründet Gott von Ewigkeit her die Essenzen der letzteren [3]). Denn der Gedanke von den Dingen in Gott ist die Essenz des Gedachten, da dieses Denken Gottes immer schon ein Realsetzen, ein Schaffen ist [4]). In diesem Schauen der Vielheit der Ideen, die von Ewigkeit her vor dem göttlichen Geiste ausgebreitet liegen, erkennt aber Gott sich nicht als das, was er ist; man kann daher auch in dieser Hinsicht nicht sagen, er erkenne sich selbst, da er ja in seiner Erhabenheit Alles überragt.

---

[1]) Expos. in coel. hierarch. I. 1. Dum diffunditur universaliter in ea quae sunt, ut sint, quia nulla alia est rerum omnium sensibilium et intelligibilium subsistentia praeter divinae bonitatis illuminationem et diffusionem, non desinit esse in se ipsa simplex et inexhausta. — Est enim fons non deficiens et in omnia quae sunt, infinita numerositate profluens. Et non solum in omnia manat et provenit ut subsistant, verum etiam universa quae ex ipsa et in ipsa et per ipsam subsistunt in unam ineffabilem harmoniam coaptat, ita ut in universitate multiplex sit per infinitam multiplicationem et in ipsa omnia sint per in comprehensibilem adunationem.

[2]) De. div. nat. l. III. c. 20. — — — ac sic ordinate in omnia proveniens facit omnia et fit in omnibus omnia, et in seipsum redit et dum in omnibus fit super omnia esse non desinit, ac de nihilo facit omnia de sua scilicet superessentialitate producit essentias.

[3]) Ibid. l. III. c. 4. Si enim intellectus omnium est omnia et ipsa sola intelligit omnia, ipsa igitur sola est omnia, quoniam sola gnostica virtus est ipsa, quae priusquam essent omnia, cognovit omnia et extra se non cognovit omnia, quia extra eum nihil est sed intra se habet omnia.

[4]) Ibid. l. II. c. 20. Intellectus enim omnium in Deo essentia omnium est. Siquidem id ipsum est Deo cognoscere priusquam fiant, quae facit, et facere quae cognoscit. Cognoscere ergo et facere Dei unum est. Nam cognoscendo facit, et cognoscit faciendo. — — nihil aliud est omnium essentia, nisi omnium in divina sapientia cognitio. L. V. c. 27. Divino animo omnia contineri nullus recte naturas rerum intelligens dubitat. — — Quid enim aliud omnia sunt, nisi eorum in divino animo scientia.

Gott wäre auch nicht der schlechthin Unendliche, wenn er von sich erfasst, definirt werden könnte, denn alles Erfassen in Form concreter Begriffe nach Analogie des menschlichen Denkens, alle Definition ist nothwendig auch Finition und insofern ist er sich selbst und aller Vernunft unzugänglich. Gott weiss daher nicht um sich als um ein Was, er weiss nicht von sich als von irgend einem Etwas, er weiss nicht von sich als ein quid und ein quale; dennoch ist dieses sein Nichtwissen unaussprechliche Wissenschaft. Denn dadurch erkennt sich Gott als erhaben über jedes quid und quale, als erhaben über Alles, was innerhalb der Begränzung concreter Begriffe gedacht und erkannt werden kann, und in wiefern er sich also begreift als der, welcher nicht in dem ist, was er gemacht hat, insofern begreift er sich als der, welcher über Alles ist, und darum ist seine Unwissenheit wahre Einsicht. So erkennt sich Gott als der schlechthin Absolute, so erschliesst sich ihm durch seine Unwissenheit die Fülle des Seins in ihrer Unendlichkeit [1]). — Ebenso erlangt der Mensch ein wahres Wissen, sobald er zur Einsicht in dieses Nichtwissen gelangt. Ja das erkannte Nichtwissenkönnen Gottes von Seiten des Menschen ist seine höchste Wissenschaft [2]). Dass aber dieses Nichtwissen Gottes wie des Menschen ein wahres Wissen sei, will Johannes Scotus durch folgendes Beispiel deutlich machen. Ich erkenne nicht, dass ich ein Stein bin = ich erkenne, dass ich kein Stein bin, oder ich erkenne nicht, dass einem Menschen Fleisch, Leben, Vernunft u. s. w. fehle = ich erkenne, dass keinem Menschen alles dieses fehle.

Dieses Erkennen und Setzen der Vielheit bestimmter Ideen und Essenzen von Seiten Gottes sollen wir aber nach Johannes Scotus nicht fassen als bewirkt durch Nothwendig-

---

[1]) Ibid. l. II. c. 28. — — nescit igitur quid ipse est h. e. nescit quid esse. — ipsius (Dei sc.) ignorantia ineffabilis est scientia. c. 29. — — in quantum seipsum in his, quae fecit non intelligit subsistere; in tantum intelligit se super omnia esse; ac per hoc ipsius ignorantia vera est intelligentia. Conf. l. III. c. 1.

[2]) Ibid. l. I. c. 68. — — cujus (Dei sc.) ignorantia (hominis sc.) vera est sapientia u. a. a. O.

keit, etwa durch die metaphysische oder ontologische Nothwendigkeit, mit welcher ein Seiendes die in ihm gelegenen mit dem Sein gegebenen Qualitäten in einer Reihe von Erscheinungsweisen zur Offenbarung bringt und im Dasein darstellt, sondern dieses Denken, Erkennen und Schaffen muss betrachtet werden als ein Act der reinen Spontaneität des Absoluten, nur als eine Manifestation der absoluten Freiheit. Jene Vielheit geht daher hervor durch den ewigen Willen Gottes, der mit seinem Erkennen und Sehen Eines ist. Nur durch diesen absoluten und zwar von Ewigkeit her bestimmten, weil von Ewigkeit her in bestimmten Willensentschliessungen bestehenden Willen erkennt und gründet Gott die Welt aus sich und in sich [1]). Dieser absolute über jeden Zustand der Potentialität, und insofern auch über jede Möglichkeit einer schwankenden Wahl hinausgehobene, absolut concrete Wille fügt zwar der Natur der Dinge eine Nothwendigkeit ein, und insofern giebt es für die letzteren ewige, unabänderliche Gesetze, nach denen die concrete Gestaltung und Lebensentfaltung der letzteren sich vollzieht; aber diese Nothwendigkeit im Bereiche des Endlichen ist nur der ewige unabänderliche Wille des Unendlichen und insofern ein ewig freier Act des Absoluten [2]).

---

[1]) De praed. c. II. Ubi autem est necessitas ibi non est voluntas. Atqui in Deo est voluntas. In eo igitur non est necessitas. Deus quidam omnia, quae fecit, sua propria voluntate nulla vero necessitate fecit. Quid enim cogeret Deum, ut aliquid faceret? Quodsi aliqua eum causa compelleret ad faciendum, ea merito major meliorque eo crederetur; ac per hoc ipsa, non ipse, summa omnium causa Deusque coleretur. Si vero una et principalis totius universitatis causa voluntas Dei et pie creditur et recte intelligitur, frustra in ipsa vel ante ipsam necessitas fingitur. — — Si omne quod in Deo est, Deus est, voluntas autem Dei in Deo est; Deus igitur Dei voluntas. Non enim aliud est ei esse et velle, sed quod est esse hoc est et velle — — — — — voluntas Dei libera est, aliter enim credere impium est; libera vera voluntas omni caret necessitate, igitur nulla necessitas voluntatem Dei possidet. — — Ex pulsa est autem omnis necessitas a divina voluntate.

[2]) De praed. c. II. 6. Quamquam — omnia, quaecunque Deus voluit, necesse sit, ut sint, nulla tamen necessitas voluntatem ejus, aut ad aliquid faciendum impellit aut ab aliquo faciendo retrahit. Voluntati enim ejus quis resistit? Sed eo modo dicimus, quaecunque Deus voluit fieri, necesse est, ut sint, quo debemus intelligere, omne, quod Deus voluit fieri, necessi est, ut non aliter, quam ipse voluit, sit. Quae enim voluit esse,

In diesem Hervorkehren der reinen Spontaneität und Actualität des Absoluten geht Johannes Scotus sogar so weit, zu behaupten, dass durch göttliche Kraft geschehen könne, was ausser und gegen die Natur ist [1]). So pflege in der Natur geistiger Dinge Vieles zum Vorschein zu kommen, was nicht nach bekannten oder unbekannten Gesetzen derselben, sondern über alles Gesetz, durch den göttlichen Willen, der durch kein Gesetz gebunden ist, denn er ist das Gesetz der Gesetze und die Vernunft aller Vernunft, auf wunderbare und unaussprechliche Weise geschieht [2]). Es pflegt auch Vieles gegen den gewohnten natürlichen Verlauf des physisch-realen Processes zu geschehen, damit uns gezeigt werde, dass die göttliche Providenz nicht auf eine, sondern auf eine vielfache, unendliche Weise Alles verwalten könne [3]). — Allein diese Aeusserungen sind für die Lehre des Johannes von keiner besonderen Tragweite, am allerwenigsten will er dadurch die Unwandelbarkeit der Weltgesetze und die absolute Giltigkeit der Denkgesetze leugnen oder bezweifeln und so dem Zufall einen freien Spielraum lassen; vielmehr scheinen dieselben nur einerseits aus dem Bewusstsein, nur eine unvollkommene Einsicht in das Unendliche erlangen zu können, andererseits aus dem Bestreben hervorgegangen zu sein, im Hinblicke auf die Religion die Möglichkeit der Gnadenwirkung und des Wunders zu retten und begreiflich zu

---

sunt, et ideo sunt, quia ipse voluit ea fieri. Ac per hoc bene videntibus nihil aliud occurrit voluntatis divinae necessitas, nisi ea ipsa voluntas. Sicut itaque voluntate Dei fiunt, quae fiunt, ita voluntate ejus non aliter fiunt nisi sicut ipsa voluit. Nam si omnium naturarum est necessitas Dei voluntas, erit Dei voluntas naturarum necessitas. Est autem Dei voluntas naturarum, quas ipsa creavit, necessitas. Erit igitur necessitas creaturarum, quos Deus creavit, Dei voluntas. Colligitur Dei voluntas ipsa est necessitas et necessitas ipsa Dei voluntas.

[1]) De div. nat. l. V. c. 37. — — humiliter concede, posse fieri divina providentia administrante, ea, quae et extra et contra naturam sunt.

[2]) Ibid. l. III. c. 13. — — multa enim in ea (spiritualium rerum natura sc.) solent apparere, quae non secundum cognitas vel incognitas ipsius leges, sed ultra omnem legem divina voluntate, quae nulla lege concluditur, est enim lex legum et ratio rationem, mirabili et ineffabili modo fiunt.

[3]) Ibid. l. III. c. 26. Nam et saepe contra consuetum naturae cursum multa solent fieri, ut nobis ostendatur quòd divina providentia non uno sed multiplici modo atque infinito potest omnia administrare.

machen. Auch lassen sich gar manche solcher Inconsequenzen zu Gunsten der positiven Religion in der Lehre des Johannes Scotus nachweisen; doch behält dabei die Consequenz des Denkens die Oberhand.

Frei von jedem Zwange gründet Gott die Welt, nichts nöthigte ihn zum Schaffen. Es lässt sich daher auch kein ontologischer Grund für die Schöpfung der Welt namhaft machen, sondern nur ein ethischer, moralischer Beweggrund lässt sich angeben. Dieser Grund besteht zunächst in der dem göttlichen Sein, Denken und Willen immanenten Güte, und die Tendenz bei der Schöpfung geht nur dahin, die gesetzten Creaturen mit sich in Liebe zu verbinden. Der überströmende, nie versiegbare Quell göttlicher Güte ergiesst sich in die Vielheit der Dinge der Welt von der höchsten bis zur niedrigsten Stufe des Daseins, alle dadurch bewirkten wesenhaften Setzungen werden durch das Band der Liebe umschlungen und so wieder substanziell mit Gott geeint. Es besteht somit ein ewiger Kreislauf, in dem Gott aus sich die Vielheit besonderer Essenzen erzeugt und wieder Alle in Eins sammelt, zu sich nach Art des Magneten zurückbewegt, daher auch alle Liebestriebe der Creatur auf sich selbst bezieht und in sich begränzt; denn wo die geschaffene Natur mit dem Schöpfer sich ewig zusammenschliesst, ist das Sein eine unendliche Liebe. Denn Liebe ist das Band, wodurch die Totalität der Dinge zur unaussprechlichen Freundschaft und unauflöslichen Einheit verbunden wird, oder sie ist das Ziel und der ruhige Stillstand der natürlichen Bewegung aller bewegten Dinge, worüber hinaus keine Bewegung der Creatur mehr geht [1]).

---

[1]) Ibid. l. I. c. 76. Amor est connexio aut vinculum, quo omnium rerum universitatis ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur. — Amor est naturalis motus omnium rerum, quae in motu sunt, finis, quieta statio ultra quam nullius creaturae progreditur motus. — Merito ergo amor Deus dicitur, quia amoris causa est, et per omnia diffunditur et in unum colligit amor et ad ipsum ineffabilem regressum revolvitur; totiusque creaturae amatorios motus in se ipso terminat. Ipsa quoque divinae naturae in omnia, quae in ea et ab ea sunt diffusio omnia amare dicitur, non quia ullo modo diffundatur, quod omni motu caret, omniaque simul implet, sed quia rationabilis mentis contuitum per omnia diffundit et movet,

In der Liebe des Menschen zu Gott liebt Gott sich selbst [1]), wie er in der Erkenntniss des Menschen auf sich selbst erkennt. In Gott fallen Sein, Wollen, Thun, Lieben und Sehen in Eines zusammen [2]).

Aus dem bisher von der Lehre des Johannes Scotus Mitgetheilten geht schon deutlich genug hervor, dass sie eine pantheistische sei, und wir werden bei der weiteren Darstellung derselben noch genügend viele Belege dafür finden. Es ist auch dieses Aufgehen des Endlichen in dem Unendlichen dem Johannes Scotus nicht verborgen geblieben, sondern er spricht es oft geradezu aus, dass Gott Alles in Allem sei, dass Schöpfer und Geschöpf nicht als zwei von einander verschiedene Dinge, sondern als ein und dasselbe zu fassen seien [3]). Es ist die Lehre des Erigena ein vollkommen durchgebildeter Pantheismus, und zwar ein Pantheismus der Immanenz, zwar nicht der Immanenz Gottes in der Welt, wohl aber der Immanenz der Welt in Gott. Die Totalität des Endlichen versinkt in der Unendlichkeit des Absoluten, so wie das Licht der Sterne in dem hellen Glanze der Sonne erblasst. Wenn man aber eine Lehre, welcher zufolge das Absolute denkend und wissend in den Process der Weltwerdung eingeht, als Pantheismus der Transcendenz bezeichnet, dann muss auch die Ansicht des Erigena ein Pantheismus der Transcendenz genannt werden; doch kann man strenge genommen nur von einer formalen Transcendenz bei Johannes Scotus reden, da das Absolute eigentlich doch

---

dum diffusionis et motus animi causa sit, ad eum inquirendum et inveniendum, et quantum possibile est, intelligendam, quia omnia implet, ut sint, et universitatis veluti amoris pacifica copulatione in unitatem inseparabilem, quae est quod ipse est, universa colligit et inseparabiliter comprehendit.

[1]) Ibid. l. I. c. 77. Amat igitur seipsum et amatur in seipso, in nobis et in se ipso. Conf. c. 78.

[2]) Ibid. l. I. c. 75. Non aliud itaque Deo esse, et velle, et facere, et amare, et diligere, et videre, — — — sed haec omnia in ipso unum, id ipsum accipiendum suamque in effabilem essentiam eo modo, quo se significari sinit, insinuant.

[3]) Ibid. l. III. c. 17.... conclusum est, ipsam (divinam naturam sc.) solam vere ac proprie in omnibus esse et nihil vere ac proprie esse quod ipsa non sit. — — Proinde non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens et Deus in creatura mirabili et in effabili modo creatur. —

nur in der zur Einheit verbundenen Vielheit von Essenzen der creaturlichen Dinge besteht.

Für den nach Erkenntniss ringenden Menschen handelt es sich nun eigentlich darum, eine klare Einsicht in den dialektischen Process des Absoluten zu gewinnen, um so die Welt aus ihrem Urgrunde zu begreifen. Allein durch die auf die zweite und vierte Unterscheidungsweise des Seins sich stützende Ansicht von der Nichtigkeit der Erscheinung und der Unfähigkeit des Niederen, das Höhere zu erkennen, ist alle Möglichkeit einer Wissenschaft, die über das Bereich der unmittelbaren Anerkennung der Erscheinung hinausginge, geleugnet. Denn das menschliche Wissen kann immer nur von einer Thatsache der Erscheinungswelt, einem unmittelbar Gegebenen, vom eigenen Selbst des denkenden Individuums als sicherem Anknüpfungspunkte ausgehen, um sich des Realen neben sich und über sich successive zu bemächtigen. Da nun aber ein solcher Fortschritt über das eigene Sein des denkenden Individuums hinaus für eine Unmöglichkeit erklärt wird, so ist dadurch die Brücke abgebrochen, die aus dem Bereiche des Endlichen zum Unendlichen führen soll. Durch sich allein könnte auch der Mensch über sich nicht hinaus; denn sein Denken könnte sich höchstens innerhalb der durch die Begränzung des Seins in ihm gegebenen Schranken bewegen, und dieses sein Sich-Denken ist sein wahres Sein. Denn keine geschaffene Natur kann über die in und mit ihr gesetzten Gränzen hinaus.

Der eigentliche Grund dieser Unfähigkeit eines niederen Wesens, sich selbst und ein höheres zu erkennen, liegt in der eigenthümlichen Ansicht des Johannes Scotus über das Erkennen. Dieser zufolge ist alles bestimmte Erkennen ein Definiren des erkannten Objectes; das Definiren selbst aber nur die Handlung einer vernünftigen oder einsichtigen Natur. Nun ist aber das Definirende, Umschreibende stets grösser als das Definirte oder Umschriebene; daher ist auch der Raum nichts Anderes als die That eines durch die Kraft der Intelligenz Erkennenden oder Umfassenden. Der Begreifende ist somit stets höher als das Begriffene, weil im Begreifen das Begriffene von dem Begreifenden umfasst wird, weshalb der

vernünftige Geist nur definiren kann, was niedriger ist als er. Daher auch der Mensch sich selbst nicht kennt, weil er sich selbst begreifend grösser sein müsste, als er ist. Wenn jeder Intellect ausser Gott nicht von sich selbst, sondern nur von einem höhern, als er ist, umschrieben wird, so ist kein Intellect der Raum seiner selbst; sondern er ruht innerhalb eines höheren Raumes. Dieser höhere Verstand und Raum ist Gott, er wird der Verstand Aller genannt [1]). Alle Definition ist somit schon Concretion. Das Definirte ist ein Anderes als das Definirende, und durch diesen Act der Definition setzt daher das Absolute aus sich und in sich die Vielheit der endlichen Dinge; aber eben deshalb kann auch Gott sich selbst nicht definiren, in menschlicher Weise in Form concreter Begriffe erkennen.

Somit ist der Mensch nicht einmal im Stande, eine vollkommene Erkenntniss des eigenen Seins zu gewinnen; er vermag dasselbe nur in seiner Wirklichkeit anzuerkennen, d. h. er vermag zu erkennen, dass es ist, aber nicht, was es ist; er vermag zwar das esse, aber nicht das quid und quale esse zu erkennen. Das Gleiche gilt hinsichtlich der Erkenntniss jedes höheren Wesens, daher auch hinsichtlich der Erkenntniss der Gottheit. Gott ist somit für den Menschen unbegreiflich, seine Erkenntniss übersteigt nicht nur die Versuche des menschlichen Schliessens, sondern auch die reinsten Erkenntnisskräfte

---

[1]) Ibid. l. I. c. 45. Actio siquidem definitionis ratiocinantis intelligentisque naturae actio. — — Solius ergo intellectualis naturae — — definitionis peritia est. — — Majus est quod definit, quam quod definitur. — — Videtur mihi hac ratione concludi non alias naturas rationabili animo definiri, nisi in feriores se, sive visibiles sint sive invisibiles. — — ubi definitiones eorum quae definientur ibi profecto et loci eorum, quae circumscribuntur — confectum est, locum definitionem esse et definitionem locum. — Non — a veritate distat, humanum animum animum terrenis adhuc phantasiis depressum causas creatas inferiorum se naturarum posse comprehendere; si pure vixerit. — Videsne non aliud esse locum nisi actionem intelligentis atque comprehendentis virtute intelligentiae, quae comprehendere potest, sive sensibilia sint sive intellectu comprehensa? — — aliud ergo est, quod definitur et aliud ejus definitio. — — Sed intellectus, qui seipsum intelligit, quoniam seipsum definit, suimet locus esse videtur. — Nec hoc absurde quis dixerit, si ullus intellectus post Deum, qui intellectus omnium dicitur, seipsum potest intelligere. Si autem omnis intellectus praeter Deum non a seipso, sed a superiori se circumscribitur nullus intellectus suimet locus erit, sed intra superiorem se collocabitur.

der himmlischen Wesenheiten [1]); er ist ein unzugängliches, Alles blendendes Licht [2]).

Dennoch liegt in der menschlichen Vernunft die Tendenz, diesem höchsten Ziele der Erkenntniss näher zu kommen, um so aus Gott sich und die Welt zu begreifen. Wie nun die Vernunft eingeschlossen in den engen Gränzen der Menschennatur, und der geschaffenen Natur überhaupt, über sich selbst und alle Creatur hinausgehen kann, dass sie sich Gott anschliesst, das übersteigt alle speculativen Untersuchungen, das geschieht nur durch göttliche Gnade [3]). Diese Wirkungen göttlicher Gnade sind die Theophanien, welche zu besitzen ein Vorrecht der vernünftigen Creaturen ist, nämlich der Engel und Menschen, während die übrigen geschaffenen Naturen, welche von der ewigen Wahrheit nicht zu ihrer Betrachtung bestimmt sind, nur dazu da sind, dass durch deren Betrachtung von Seiten der contemplativen Mächte die oberste Ursache gepriesen würde [4]). Nur durch Theophanien ist also Gott für die Creatur zugänglich, ein möglicher Gegenstand der Erkenntniss, wie überhaupt nur durch solche kann das endliche Wesen über sich hinaus zu Höherem gelangen, indem das Höhere sich selbst dem Niederen auf eine wunderbare und

---

[1]) Ibid. l. I. c. 14. — Non solum humanae ratiocinationis conatus verum etiam essentiarum coelestium purissimos superat intellectus.

[2]) Ibid. l. V. c. 26. — superat omnem intellectum lux inaccessibilis.

[3]) Ibid. l. II. c. 23. In hac parte theoriae, quae de rationalibus intellectualibusque substantiis disputat, dum pervenitur ad considerandum, quomodo natura creata extra se ipsam potest ascendere, ut creatrici naturae valeat adhaerere, omnis de potentia naturae ratiocinationum inquisitio deficit. Non enim ibi naturae, sed divinae gratiae ineffabilis et incomprehensibilis altitudo conspicitur. Nulli siquidem conditae substantiae naturaliter inest virtus, per quam possit et terminos naturae suae superare, ipsumque Deum immediate per seipsum attingere; hoc enim solius est gratiae, nullius vero virtutis naturae. — Desgl. de praed. c. 4.

[4]) Ibid. l. V. c. 23. Deus enim omnino nulli creaturae visibilis per seipsum est, sed in nubibus theoriae videtur et videbitur. — In theophaniis autem dixi pluraliter, quum nec intellectuales nec rationales naturae eodem modo veritatem contemplaturae sint, sed unicuique, hoc dicit de angelica et humana natura, quae sublimissimum universitatis conditae locum obtinent, earum secundum propriam analogiam altitudo theoriae distribuitur atque definitur. Ceterae vero naturae, quas ipsa veritas non ad se contemplandam fecit, sed ut per eas contemplativae virtutes ipsam laudarent.

unaussprechliche Weise darbietet. Die Theophanie, Erscheinung Gottes, ist also die Art, auf welche sich Gott der vernünftigen und verständigen Creatur je nach ihrer Fähigkeit zeigt. Sie entsteht durch das Herabsteigen Gottes zur Menschennatur, d. i. durch Gnade, und durch die Erhöhung derselben zur Weisheit selbst, d. i. durch Liebe [1]). Es geschieht dieses in denjenigen, die dessen würdig sind, nach dem Grade dieser ihrer Würdigkeit schon in diesem Leben, in dem eben die göttliche Weisheit in die durch Gnade gereinigte und erleuchtete Menschennatur herab- die menschliche Erkenntnisskraft hinaufsteigt und so Gott und die ewigen Ursachen der Dinge wie im Spiegel schaut. In diesem Schauen der Fülle des göttlichen Seins und der ewigen Ursachen der Dinge kann auch nur die dereinstige Seligkeit der Heiligen bestehen [2]). So sind die Theophanien gewissermassen die Bilder der ewigen Ursachen, die in der vernünftigen Natur durch göttliche Gnade ausgeprägt werden. Dadurch wird aber nicht unmittelbar Wissenschaft, die gelehrt werden könnte, erzeugt; sondern auf diese Weise entsteht Weisheit; jene Tugend, wodurch der contemplative Geist das Göttliche, Ewige und Unveränderliche schaut, während Wissenschaft in jener Tugend besteht, kraft der der theoretische Geist die Natur der Dinge betrachtet, wie sie aus jenem geschauten Ewigen hervorgehen und in Arten und Species sich gliedern [3]). Die Vernunft, welche unmittelbar in das Ewige versenkt ist, erzeugt nämlich

---

[1]) Ibid. l. I. c. 7. Non enim essentia divina Deus solummodo dicitur sed et modus, quo se quodammodo intellectuali et rationali creaturae, prout est capacitas unius cujusque, ostendit, Deus a sancta scriptura vocitatur. Qui modus a Graecis theophania h. e. dei apparitio solet appellari. L. I. c. 9. Ex ipsa igitur Dei condescentione (ea nempe quae fit per theosin i. e. per deificationem creaturae) ad humanam per gratiam et exaltationem ejusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania. Igitur omnis theophania et in hac vita, in qua adhuc incipit in his, qui digni sunt, formari, et in futura vita perfectionem divinae beatitudinis accepturi non extra se sed in se et ex Deo seipsis efficitur. Ex Deo itaque theophaniae in natura angelica et humana illuminata, purgata, perfecta per gratiam fiunt ex descensione divinae sapientiae et ascensione humanae angelicaeque intelligentiae.

[2]) Ibid. l. I. c. 8.

[3]) Ibid. l. III. c. 3.

im Verstande gewisse Abbilder des Geschauten, wodurch das an sich Unaussprechliche doch in der Form von Begriffen gefasst wird, so dass auf diese Weise Wissenschaft entsteht. Jene dem Verstande in der Form von Begriffen eingefügten Abbilder des durch die Vernunft Geschauten werden im Gedächtnisse zurückgelegt und aufbewahrt [1]). Auch dieses ist also eigentlich nur Theophanie, aber gewissermassen Theophanie der Theophanie, wie es ja überhaupt viele Grade der Theophanien giebt, von denen einige so hoch sind, dass die anderen nur wie ihre Theophanien erscheinen [2]). Alles Denken und Vorstellen ist also eigentlich Theophanie, nur das eine unmittelbar, das andere vermittelt. Es ist daher auch nicht eigentlich Wissenschaft das höchste Ziel, sondern Weisheit; das Sich-Verlieren im Absoluten durch Vernichtung alles persönlichen wissenden und wollenden Daseins nach Art des Neuplatonismus und jeder falschen Mystik. Die Einigung mit dem Ursein, der Uebervernunft, setzt das Aufgeben aller Bestimmtheit des Seins oder Wesens, alles Denkens und Erkennens voraus; Wissenschaft ist gewissermassen nur eine Vorstufe der Weisheit.

Johannes Scotus glaubt nun durch göttliche Erleuchtung, auf die er sich stets beruft, nach menschlicher Weise das Absolute in einer Reihe von symbolischen Bildern erfasst zu haben. In vierfacher Weise könne das Absolute vom Geiste angeschaut werden und in Folge dessen lasse sich von uns die Natur nach vier Differenzen in vier Arten eintheilen. Die erste schafft und wird nicht erschaffen, die zweite wird erschaffen und schafft, die dritte wird erschaffen und schafft nicht, die vierte wird nicht erschaffen und schafft nicht. Je zwei Arten sind einander contradictorisch entgegengesetzt, die dritte der ersten, die vierte der zweiten [3]). Obwohl die vierte

---

[1]) Ibid. l. III. c. 12. ... omne enim quod ex natura rerum in memoria formatur occasiones ex Deo habere non est dubitandum.

[2]) Ibid. l. V. c. 28.

[3]) De divis. nat. l. I. c. 1. Videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor species recipere. Quarum prima est, quae creat et non creatur: Secunda, in eam quae creatur et creat: Tertia in eam quae creatur et non creat: Quarta quae nec creat nec creatur. Harum

ein Unmögliches zu sein scheint, so muss doch auch dieser nach den gemachten Unterscheidungen zwischen Sein und Nichtsein Sein beigelegt werden. Alle vier Formen sind einander ähnlich und werden von einander unterschieden [1]; die zweite ist der ersten ähnlich durch das Schaffen, verschieden durch das Erschaffenwerden; die dritte der zweiten ähnlich durch das Erschaffenwerden, verschieden von ihr durch das Nichtschaffen; die vierte der dritten ähnlich durch das Nichtschaffen, unterschieden von ihr durch das Nichtgeschaffenwerden; die vierte ist endlich ähnlich der ersten durch das Nichtgeschaffensein, unterschieden durch das Nichtschaffen. Die erste und vierte sind Eins in Gott und können nur von Gott ausgesagt werden, insofern er als Ursache von Allem, Alles hervorbringend und insofern er als das Ziel von Allem betrachtet wird; nur in unserem Denken wird also diese Unterscheidung gemacht. Die zweite und dritte fallen wieder in Eines zusammen, insofern als diese beiden im Geschöpfe bestehen, und zwar besteht die zweite in den Primordialursachen, die dritte in deren Effecten, die, wie wir sehen werden, immer mit den Ursachen geeint sind, sie sind daher Eines [2]. Doch auch Schöpfer und Geschöpf ist Eines [3]. Gott, die oberste Ursache von Allem, daher ungeschaffen und schaffend, erschafft nichts Anderes als sich selbst in allen Dingen, er ist nämlich von Ewigkeit her alle Dinge, weshalb er sich ansehen lässt als das Geschaffene und Schaffende, die Mitte aller Dinge, er muss

---

quatuor binae sibi invicem opponuntur; nam tertia opponitur primae, quarta vero secundae; sed quarta inter impossibilia ponitur cujus differentia est non posse esse.

[1]) Ibid. l. II. c. 1.

[2]) Ibid. l. II. c. 2. Prima et quarta unum sunt, quoniam de Deo solummodo intelliguntur; est enim principium omnium, quae a se condita sunt et finis omnium quae eum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant. — et tertia in creatura rationabiliter cognoscitur. Secunda enim — et in primordialibus causis conditarum rerum intelligitur; tertia vero forma creatur et non creat atque in effectibus primordialium causarum reperitur; secunda itaque et tertia uno eodemque genere, creatae videlicet naturae continentur, atque in ea unum sunt.

[3]) Ibid. l. II. c. 2. Num negabis creatorem et creaturam unum esse? L. I. c. 14. Nonne semper est creans sive seipsum sive a se creatas essentias creaverit? nam cum dicitur seipsum creare nihil aliud recte intelligitur nisi rerum naturas condere.

aber auch als das Ziel angesehen werden, welches weder geschaffen noch schafft. Die dritte Natur scheint zwar ausgeschlossen zu sein von Gott, sie ist aber als geschaffen und nicht schaffend zur Mitte der Dinge gehörig, sie besteht in den Wirkungen der Dinge und Geschöpfe, in den Accidenzen der Accidenzen, welche in Wirklichkeit Nichts oder nur Schein hervorbringen. Aber bei genauerer Betrachtung erweist auch sie sich von göttlicher Natur, welche in ihre letzten Wirkungen herabgestiegen und sich selbst zur Erscheinung gekommen ist; denn alle Dinge der Welt bringen ihre Wirkungen nur auf Geheiss Gottes hervor und sind Werkzeuge, durch welche Gott nicht nur sich offenbart, sondern auch sich selbst offenbar wird. Dadurch soll also gezeigt werden, dass Gott Alles in Allem, indem alle vier Naturen nur ihn offenbaren.

Dabei deutet die Präsensform, in welcher Johannes Scotus die vierfache Auffassung des Absoluten ausdrückt, darauf hin, dass wir uns den dialektischen Process, durch den Gott die Welt aus sich und in sich setzt, als einen ewig gegenwärtigen zu denken haben.

Herr Hofrath Ritter rühmt mit Recht in seiner Geschichte der Philosophie an Johannes Scotus die vierfache Eintheilung der Natur als etwas ihm Eigenthümliches; es sei darin eine Aehnlichkeit mit der Sankhya-Philosophie, einer Secte der indischen Philosophie, worauf schon Colebrooke aufmerksam gemacht habe; es fehle aber zwischen diesen beiden jede Vermittlung und es sei deshalb die Eintheilung des Erigena als sein eigenes Gedankenproduct anzusehen. Um aber diese eigenthümliche Eintheilung zu begreifen, bedarf es überhaupt keiner Vermittlung zwischen Erigena und der indischen Philosophie; man braucht ja nur auf Aristoteles und die Neuplatoniker zu verweisen, um jene Eintheilung in ihrem Ursprunge kennen zu lernen.

Bei Aristoteles finden sich bekanntlich die drei Unterscheidungen von einem Unbewegten aber Bewegenden, einem Bewegten und Bewegenden, und einem Bewegten nicht mehr Bewegenden; verbindet man nun damit die Theosis der Neuplatoniker, so haben wir die vier Unterschiede gegeben. Denn nach der Rückkehr ist die Creatur Eines mit Gott geworden,

nachdem der ganze Process des Schaffens aufgehört hat; sie ist daher als Eines mit dem göttlichen Sein nicht geschaffen und da der Process der Weltwerdung vollendet ist, auch nicht mehr schaffend.

Herr Prof. Huber meint, dass Johannes Scotus seine Eintheilung der Natur einer Stelle bei Augustinus nachgebildet habe, wo es heisst, dass Gott die Ursache ist, welche wirkt und nicht bewirkt wird, dass die vernünftigen Geister Ursachen sind, welche wirken und bewirkt werden, dass hingegen die körperlichen Ursachen, die mehr bewirkt werden als selbst wirken, nicht zu den wirkenden Ursachen beigezählt werden dürfen, da sie nur Mittel für den Willen der Geister sind [1]. Der Grund dieser Ansicht des Augustinus dürfte aber wohl nur bei Aristoteles zu suchen sein.

Wenn jedoch Ritter in dieser Eintheilung Widersprüche des Systems zu finden glaubt, weil er sie als wirkliche Basis des Lehrgebäudes und als eine von Erigena wirklich vollzogene Eintheilung des Seins erachtet, so können wir ihm hierin nicht beistimmen. Denn einerseits ist diese Eintheilung gar nicht die wahre Grundlage der Lehre des Erigena, sondern ein zufälliges Ergebniss von ihr; andererseits soll sie ja gar keine wissenschaftliche Eintheilung sein, sondern Erigena erklärt davon selbst, dass es eine vierfache Auffassungs- oder Anschauungsweise des Einen absoluten Seins sei, gewissermassen die vierfache Erscheinung nach den verschiedenen Standpunkten, die von der menschlichen Vernunft eingenommen werden. Es verschwinden auch jene von Ritter hervorgekehrten Widersprüche sogleich, sobald man nur berücksichtigt, dass das Absolute immer als actuelles Sein zu fassen und insofern über den Process des Werdens erhaben ist. Denn dann lässt sich das Absolute ansehen als die ewige Voraussetzung der Dinge, daher ungeschaffen — die Totalität der

---

[1]) Huber. Johannes Scotus Erigena. p. 168 sqq. — S. Aur. Aug. de civit. Dei V. 9. — — Causa itaque rerum quae facit, nec fit Deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporalis autem causae, quae magis fiunt, quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae, quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates.

endlichen Entitäten in sich fassend, schaffend. Als die mit Gott zur Einheit verbundene Creatur, als Logos, kann das Absolute angesehen werden als geschaffen, aber zugleich schaffend, weil die Einheit die Vielheit in sich begreift; indem mit der Vielheit die ganze Manifestation von der Fülle des absoluten Seins gegeben ist, steht unter der Vielheit nichts mehr, daher lässt sie sich ansehen zwar als geschaffen, aber nicht mehr schaffend. Indem aber endlich das Absolute eben nur als diese Vielheit besteht, nie aber zur Vielheit geworden ist, ist es zugleich ungeschaffen und nicht schaffend. — Ein Widerspruch erscheint also nur so lange, so lange in das Absolute ein Entwicklungsprocess hineingelegt wird, was nicht sein darf; denn dieses ist ja nur eine unvollkommene Auffassung des endlichen Denkens, wie überhaupt nur das Letztere vom Scheine eines wirklichen Geschehens befangen ist.

Von diesen vier Unterscheidungen der Natur treten die zweite und dritte Natur gewissermassen als die gesetzte Objectivität der ersten und vierten als der durchgesetzten Subjectivität gegenüber. Die besondere Betrachtung der einzelnen Naturen gehört den verschiedenen Theilen der Philosophie an; die Theologie hat die erste und zweite, die Physik die dritte zum Gegenstande, während die Ethik die Rückkehr der dritten zu Gott und insofern den Zweck und das Ziel der Weltentwickelung untersucht. Um nun die Lehre des Johannes Scotus noch genauer kennen zu lernen, wollen wir den Hauptinhalt dieser Theile der Philosophie kurz darstellen.

4. Theologie.

Indem die Philosophie Gottes Wesen an sich zum Gegenstande der Betrachtung macht, entsteht der erste Theil der Philosophie, die Theologie (im engeren Sinne). Diese letztere zerfällt in zwei Theile, die affirmative und negative Theologie. Der eine Theil, der negative, verneint von Gott, dass er etwas Seiendes (erste Unterscheidung), d. h. etwas was genannt und begriffen werden kann, sei; der zweite positive Theil sagt von Gott alles Seiende aus, nicht um zu zeigen, dass er etwas von dem, was ist, sei, sondern um zu überzeugen, dass Alles, was von ihm ist, auch von ihm ausgesagt werden könne; denn vernünftiger Weise kann das zur Ur-

sache Gehörige (das absolut Ursächliche, causale) durch das relativ Ursächliche (das abhängige aber fortwirkende Ursächliche, causativum) bezeichnet werden [1]). Doch muss der negativen Theologie der Vorzug vor der positiven eingeräumt werden, da die in der Negation gelegene Kraft weiter reicht, als es bei der Affirmation der Fall ist. Denn die Negation steigt über alles Creatürliche hinaus und preist so unmittelbar den Schöpfer. Ueberhaupt wird Gott besser durch das Nichtwissen als durch das Wissen erkannt [2]). Diese beiden Theile der Theologie scheinen sich zwar zu widersprechen; wenn man jedoch in der Vernunfterkenntniss genug weit fortgeschritten ist, lernt man einsehen, dass sie keineswegs einander entgegengesetzt sind, sondern mit einander gar wohl übereinstimmen. So sagt die affirmative Theologie z. B., Gott ist die Wahrheit, die negative, Gott ist die Wahrheit nicht, was sich allerdings zu widersprechen scheint; bei genauerer Erwägung wird jedoch kein Widerspruch gefunden. Denn der Theil, welcher sagt: Gott ist die Wahrheit, behauptet nicht eigentlich, dass die göttliche Substanz die Wahrheit sei, sondern bloss, dass Gott mittelst einer Metapher, mit einem von der Creatur auf den Schöpfer übertragenen Ausdrucke bezeichnet werden könne; so wird das göttliche Sein, das jede entsprechende Bezeichnung hinter sich lässt, in solche Namen gehüllt. Derjenige Theil aber, welcher sagt, Gott ist die Wahrheit nicht, die göttliche

---

[1]) Ibid. l. II. c. 30, l. I. c. 14. — duabus principalibus theologiae partibus utendum. Affirmativa quidem quae a Graecis καταφατικη et abnegativa, quae ἀποφατική dicitur. Una quidem ἀποφατική divinam essentiam seu substantiam esse aliquid eorum, quae sunt, id est, quae dici aut intelligi possunt, negat; altera vero καταφατική omnia, quae sunt, de ea praedicat, et ideo affirmativa dicitur, non ut confirmet, aliquid eorum esse quae sunt, sed omnia, quae ab eo sunt, de ea posse praedicari suadeat; rationabiliter enim per causativa causale potest significari.

[2]) Ibid. l. III. c. 20. In theologicis siquidem regulis ad investigandam divinae naturae sublimitatem et incomprehensibilitatem plus negationis quam affirmationis virtus valet. L. IV. c. 5. Minus enim valet ad ineffabilis divinae essentiae significationem affirmatio quam negatio; quoniam una ex creaturis ad creatorem transfertur, altera vero ultra omnem creaturam de creatore per seipsum praedicatur l. III. c. 22. Eo ergo vocabulo (nihilum sc.) Deum vocari necesse est, qui solus negatione omnium quae sunt, proprie innuitur, quia super omne, quod dicitur et intelligitur, axaltatur, qui nullum eorum, quae sunt et quae non sunt, est, qui melius nesciendo scitur. Desgl. l. I. c. 68. l. I. c. 78.

Natur als unbegreiflich und unaussprechlich erkennend, leugnet keinesfalls, dass sie sei, sondern bestreitet nur, dass Wahrheit, als der ihr entsprechende Begriff sowohl bezüglich der Bezeichnung als bezüglich des Seins gelten dürfe. Die affirmative Theologie weiss dabei aber gar wohl, dass Gott aller Bezeichnungen entbehre, mit welchen sie ihn belegt. Der eine Theil sagt aus, so kann er genannt werden, aber sagt nicht, dass dieses vollkommen entsprechend sei; der andere sagt, das ist er nicht, obwohl er so genannt werden kann [1]).

Auch werden die durch die affirmative Theologie Gott beigelegten Prädicate der Wahrheit, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. nur uneigentlich von Gott gebraucht; denn das göttliche Sein ist nicht bloss Sein, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Gott u. s. w., sondern mehr als Alles, was durch diese Begriffe bezeichnet und ausgedrückt werden kann. Die Fülle des göttlichen Seins übersteigt alle jene Begriffe, nur dadurch sind wir im Stande, sie auf eine Weise auszudrücken, dass allen früher erwähnten Begriffen das Wort „Ueber" vorausgesetzt wird; so sind also Uebersein, Uebergüte, Ueberweisheit u. s. w. Gott zukommende Prädicate, während die andern nur in übertragener Weise gebraucht werden und obwohl Gott der an sich Unaussprechliche, Unnennbare ist, kann doch auf diese Weise von ihm gesprochen werden [2]).

Nun könnte man aber die Frage aufwerfen, welchem Theile der Theologie die auf solche Weise Gott beigelegten Prädicate angehören. Diese Frage wird von Erigena dahin beantwortet, dass gesagt wird, weder dem affirmativen, noch dem negativen Theile, es spricht sich vielmehr in denselben die Einheit und Identität, oder das Zusammenfallen beider Theile aus; denn die mit Ueber verbundenen Begriffe fassen sowohl die Negation als die Affirmation in sich. Die Vernunftbetrachtung findet in ihnen die Negation, obwohl sie derselben zu entbehren scheinen. Denn Derjenige, der da sagt, Gott ist das Uebersein, sagt nicht aus, was Gott sei, sondern was er nicht

[1]) Ibid. l. I. c. 16.
[2]) Ibid. l. I. c. 16.

sei, nämlich, dass er nicht Sein, sondern mehr als Sein sei; was jedoch das Uebersein in sich begreife, wird nicht ausgedrückt. Obwohl also behauptet wird, Gott liege über alles Seiende hinaus, so wird dadurch auf keine Weise näher bestimmt, was dieses sei [1]).

Allein in dieser Abstraction ist es nicht möglich, die Idee Gottes festzuhalten und etwas darüber auszusagen; darum geht Johannes Scotus daran, durch eine Reihe metaphorischer Sätze weitere Aufschlüsse über das Sein Gottes zu bieten. Doch müsse man dabei stets das berücksichtigen, dass die höchste Ursache in keiner Weise durch Vernunftbetrachtung von Seiten irgend einer geschaffenen Natur entsprechend gefasst werden könne [2]), vermag man doch folgende Bestimmungen über Gott zu treffen.

Zunächst handelt es sich nach Erigena darum, den Ursprung der Bezeichnung Deus-Θέος einzusehen. Diese Bezeichnung kann auf doppelte Weise abgeleitet werden, vom Zeitworte θεωρῶ = videre, sehen oder von θέω = currere, laufen oder eigentlich von beiden; denn er sieht das, was in ihm ist, während er nichts ausser sich erblickt, weil nichts ausser ihm ist, und er läuft in Alles und steht auf keine Weise, sondern erfüllt laufend Alles. Dennoch bewegt er sich auf keine Weise, wenn auch das Sein Gottes nicht unpassend als ruhende Bewegung und bewegte Ruhe charakterisirt wird, denn er steht in sich unbeweglich, niemals seine natürliche Stabilität verlassend. Aber er bewegt sich durch Alles, damit es sei das, als was es an sich wesentlich subsistirt; denn durch

---

[1]) Ibid. l. I. c. 16. — Haec enim omnia quae adjectione super ve[illegible] plusquam particularum de Deo praedicantur, ut est superessentialis, plu[illegible] quam sapientia et similia, duarum praedictarum theologiae partium in se[illegible] plenissime sint comprehensiva: ita ut in pronuntiatione formam affirmativa[illegible] in intellectu vero virtutem abdicativae obtineant, et hoc brevi cludamu[illegible] exemplo. Essentia est, affirmatio, essentia non est, abdicatio; superes[illegible]sentialis est affirmatio simul et negatio. In superficie enim negation[illegible] caret, in intellectu negatione pollet. Nam qui dicit superessentialis est [illegible] non quid est, dicit, sed quid non est; dicit enim essentiam non esse [illegible] sed plusquam essentiam, quid autem illud est, quod plusquam essenti[illegible] est, non exprimit, asserens Deum non esse aliquid eorum, quae sunt, se[illegible] plusquam ea quae sunt esse: illud autem esse, quid sit, nullo modo defini[illegible]t.

[2]) Ibid. l. I. c. 7.

seine Bewegung wird Alles. Diese seine Bewegung ist auch schon das Sehen Gottes. Gott bewegt sich aber nicht aus sich heraus, sondern von sich selbst, in sich selbst und zu sich selbst. So bewegt sich auch Alles von ihm, damit es sei, durch ihn, zu ihm, damit es in ihm unbeweglich und ewig ruhe. Gott wird der Beweger genannt, weil er Alles sich bewegen macht aus dem Nichtexistirenden in das Existirende. In der göttlichen Natur ist Sein und Wollen nur Eines und Dasselbe; dieser sein Wille ist seine Bewegung und es giebt in Gott gar keine andere Bewegung, als den ewigen Willen, die Welt zu gründen. Dieser sein Wille ist aber von Ewigkeit her bestimmter Wille, nämlich der ewig bestimmte Willensentschluss und insofern ist er Ruhe. Daher fallen in Gott Ruhe und Bewegung in Eines zusammen. So erscheint Gott in dem, was er will und dadurch zum Sein ruft, selbst als Einer, der aus dem Nichtsein in's Sein tritt, und so wird mit Recht gesagt, dass die göttliche Essenz, welche an sich subsistirend alle Vernunft übertrifft, in dem geschaffen werde, was von ihr, durch sie, in ihr und zu ihr gemacht ist. Alles was ist und besteht, besteht nur durch Theilnahme am wahrhaft Seienden und besteht deshalb, dass das göttliche Sein erkannt werde [1]).

Von Gott selbst kann aber sonst nichts in eigentlicher Weise ausgesagt werden, auch die zehn Kategorien des Aristoteles finden auf Gott unmittelbar keine Anwendung, weil sie nur Grundformen des niederen Daseins ausdrücken, und nur in übertragener Weise können sie von Gott ausgesagt werden [2]). So ist Gott nicht Wesen ὀυσία, weil Ueberwesen, wird aber so genannt, als Schöpfer aller Wesen; Gott ist nicht

---

[1]) Ibid. l. I. c. 13. Per motum divinae naturae nihil aliud intelligendum est praeter divinae voluntatis propositum ad ea condenda, quae facienda sunt. Fieri ergo dicitur in omnibus divina natura, quae nihil aliud est, nisi divina voluntas; non enim aliud in ea est esse et velle, sed unum idemque velle et esse in condendis omnibus quae facienda sunt visa, — creat igitur omnia, quae de nihilo adducit, ut sint ex non esse in esse, creatur autem, quae nihil essentialiter est praeter ipsam, est enim omnium essentia etc.

[2]) Ibid. l. I. c. 17. Dum ad theologiam — pervenitur, categoriarum virtus omnino extinquitur. Vergl. l. II. c. 28.

Quantität, weil ohne Raum und untheilbare Einheit; dennoch kann er als Quantität gefasst werden, als Anfang und Ursache aller Quantität. Ebenso ist Gott kein Quale, weil über jede Qualität erhaben, als Gründer aller Qualität und in der Bedeutung Tugend jedoch kann Gott auch als Qualität gefasst werden. In ähnlicher Weise werden alle Kategorien der Reihe nach durchgegangen [1]). Gott kommt deshalb kein Accidens zu und ist auch nicht Accidens von irgend Etwas [2]). Gott ist der Unnennbare, weil er alle Begriffe übersteigt; er fällt nicht unter die Begriffe der Qualität und Quantität, weil er nicht als Etwas gedacht werden darf. Deshalb ist er auch nicht in den Gränzen einer Definition zu fassen; sondern wer Gott denkt, muss einsehen, dass er alles Definirbare weit übertreffe [3]). Würde Gott definirt werden können, so würde er in einem umgränzten Raume sein; Gott ist aber die Form, die Alles umfasst, und insofern wird er das All genannt. An ihm verlieren alle Zahlen ihre messende Kraft, alle Sprache ihren Ausdruck, alles Denken seine bestimmende Kraft [4]). Gott ist so aller Vernunft, ja sich selbst verborgen, und in diesem seinen Nichtwissen besteht seine Weisheit, wie bereits gezeigt wurde.

Von diesem Gott beizulegenden Nichtwissen werden mehrere Arten unterschieden. So weiss Gott um das Böse nicht, weil es sonst ein Substantielles und Nothwendiges wäre, indem der Gedanke Gottes die Essenz des Gedachten ist. Gott weiss nur um alles Das, dessen Gründe er von Ewigkeit her gemacht und erkannt hat. Eine dritte Art des Nichtwissens soll Gott in der Hinsicht beigelegt werden können, in wiefern von ihm gesagt werden kann, er wisse nicht um das, was noch nicht durch seine Erscheinung in die volle Wirklichkeit

---

[1]) Ibid. l. I. c. 17, 18, 19, 20, 21, 22 u. s. f.

[2]) Ibid. l. I. c. 55. Nullum ergo accidens recipit divina natura nullique accidit.

[3]) Ibid. l. II. c. 28. . . . Quis theologiae discipulus eruditus interrogare praesumat de divina substantia, quid sit, cum clarissime intelligat de ipsa, nec diffiniri posse nec ullum eorum, quae sunt, esse omniaque quae diffiniri possunt superare. Desgl. I. I. c. 42.

[4]) Ibid. l. II. c. 28.

getreten ist, obwohl er die Kenntniss der unsichtbaren Gründe desselben besitzt. Eine vierte Art des Nichtwissens sei die, wodurch sich Gott nicht als etwas Geschaffenes erkennt [1]).

Gott ist ferner das formlose Princip, aber die Ursache aller Formen, er ist die Unendlichkeit aller Unendlichkeiten, wird daher von keiner Form begränzt; er ist eben so anfangslos, wie voraussetzungslos. In ihm lösen sich alle Gegensätze in wundervolle Harmonie auf; er ist der Grund aller Gegensätze, daher in sich selbst ähnlich und nicht ähnlich zugleich. Es kann auch Gott kein Thun im gewöhnlichen Sinne des Wortes zugeschrieben werden; denn sein Sein geht seinem Thun nicht vorher, sondern Sein und Thun ist einander coaetern zu denken, es ist ja Sein und Thun von einander nicht verschieden. Wenn daher gesagt wird, Gott mache Alles, so bedeute das nur, dass Gott in Allem sei, oder die Essenz zu Allem darbiete [2]).

Damit sei etwa der Hauptinhalt der negativen Theologie dargestellt und auch schon ein Uebergang zur affirmativen gegeben. Diese selbst umfasst zwei Abschnitte. Im ersten werden jene Bestimmungen vorgenommen, welche dem göttlichen Wesen als solchem zukommen; im zweiten dagegen wird gezeigt, wie in Gott die ewigen Ursachen der Dinge gelegen und wie die letzteren zu denken sind. Was nun die positiven Bestimmungen betrifft, die über das göttliche Sein durch die Vernunft festgestellt werden können, so bleiben allerdings sehr wenige übrig, wenn man nicht mehr darauf Rücksicht nimmt, dass Gott auch das Thun der Creatur in übertragener Weise zugeschrieben werden könne.

Gott sei zu fassen als die Alles erzeugende schaffende Natur, als Grund aller Geschöpfe; als solcher müsse er die

[1]) Ibid. l. II. c. 28. p. 84.

[2]) Ibid. l. II. c. 1. — Informe principium — Deum dicimus — est enim infinitas omnium infinitatum. Quod ergo nulla forma coarctatur vel diffinitur, quia nullo intellectu cognoscitur, rationabilius dicitur informe quam formatum. — l. I. c. 12. — l. I. c. 68. — l. I. c. 74. Deus non erat prius quam omnia faceret. — Si enim esset, facere ei omnia accideret. — Coaeternum igitur est Deo suum facere et coessentiale. — Non aliud est Deo esse et facere, sed ei esse id ipsum est facere. — Cum ergo audimus, Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, h. e. essentiam omnium subsistere. —

Güte genannt werden, die Alles von der Nichtexistenz in die Existenz ruft. Denn Güte, bonitas, stamme von *βοῶ* clamo, rufen, schreien, und Gott rufe durch ein intelligibles Schreien Alles in's Sein [1]). Weil er Alles Sein begründet, so besteht auch Alles nur in ihm und durch ihn, er ist Anfang, Mitte und Ende oder Ziel aller Creaturen; Anfang, weil aus ihm Alles seinen Ursprung nimmt; Mitte, weil es nur in ihm und durch ihn besteht, Ziel endlich, weil Alles zu ihm hin sich bewegt, die Unwandelbarkeit seiner Vollendung begehrend [2]). Da Alles Gott zustrebt, zieht er auch Alles nach Art des Magneten an sich, ohne dass er dadurch etwas leiden würde. Dieses Streben nach unauflösbarer Einigung mit Gott ist Liebe; daher wird Gott mit Recht die Liebe genannt. Er ist der Grund aller Liebe, wie auch der Grund davon, dass er vom Geiste gesucht und gefunden wird. Gott wird von Allem geliebt, weil zu ihm Alles strebt. — In diesem Sinne heisst Gott auch bewegt, weil er sich selbst zu sich selbst bewegt und dadurch ebensowohl sich selbst bewegt wie gleichsam von sich selbst bewegt wird. Gott ist also durch sich selbst Liebe, durch sich selbst Gesicht, durch sich selbst Bewegung; und dennoch ist er auch weder Bewegung, noch Gesicht, noch Liebe, sondern mehr als Liebe, Gesicht, Bewegung — und er ist durch sich selbst das Sehen, Lieben, Bewegen und ist auch nicht durch sich selbst Lieben, Sehen, Bewegen, weil er mehr ist als Lieben, Sehen und Bewegen. Desgleichen ist er durch sich selbst Geliebtwerden, Gesehenwerden und Bewegtwerden und ist es auch nicht, weil er mehr ist, als dass er könnte gesehen, bewegt und geliebt werden. Er liebt also sich selbst

---

[1]) Ibid. c. 24. p. 75. Deus non inconvenienter bonus dicitur et bonitas quia omnia de nihilo in essentiam venire intelligibili clamore clamat ideoque Graece dicitur Deus *καλός* i. e. bonus, *διὰ τὸ πάντα καλεῖν εἰς οὐσίαν* h. e. quod omnia vocat in essentiam — in fünffacher Weise geschieht dies — die Bewegung stellt sich dar: 1. als objectives lebloses Sein, 2. als objectives aber lebendiges, 3. als zugleich sensibles, 4. als vollkommen subjectives — verständiges und 5. als unvernünftiges Sein.

[2]) Ibid. l. I. c. 12. Est — principium, medium, et finis. Principium, quia ex se sunt omnia, quae essentiam participant, medium autem, quia in seipso et per seipsum subsistunt omnia, finis vero, quia ad ipsum moventur quietem motus sui, suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia.

und wird von sich selbst geliebt in uns und in sich selbst, und doch liebt er auch nicht sich selbst und wird nicht von sich selbst geliebt in sich selbst und in uns, sondern thut mehr, als dass er liebt, und wird mehr als geliebt in sich selbst und in uns. In gleicher Weise muss von Gott sowohl in ihm selbst als in uns Bewegen und Sehen und Bewegt- und Gesehen-Werden zugleich bejaht und verneint werden [1]. Gott wird Einheit und Eines genannt, weil er Alles universell in sich begreift und umschliesst, so wie die Einheit alle Zahlen virtuell in sich enthält. Er ist die Theilung und Sammlung aller Creatur. — Aus der wundervollen Ordnung, die sich uns in der Erscheinung der letzteren vor Augen legt, muss Gott Weisheit zugeschrieben werden, wie wir ihn als Grund alles Lebens selbst als lebendig ansehen müssen [2].

Nach dieser Darstellung, wie das göttliche Sein zu fassen ist, wendet sich Johannes Scotus der Trinitätslehre zu und sucht sie zu verdeutlichen. Er schliesst sich hierin scheinbar den griechischen Kirchenvätern an. Doch ist seine Darstellung für ihn selbst und sein System von wenig Bedeutung, wie sich zeigen wird; denn wenn der hl. Geist nicht als Welt aufgefasst wird, so verliert er für Erigena alle Bedeutung; dieses aber direct auszusprechen wagt er nicht, sondern will ihn als etwas über der Welt festhalten.

Es wird zu dem Ende auch in Gott die Unterscheidung von ὀυσία, δύναμις, ἐνεργεια, oder essentia, virtus, operatio zugelassen; dieser Unterscheidung reiht sich die in Sein, Weisheit, Leben, Erkennen, Liebe an [3]. Als Sein wird Gott aus dem Seienden, als Weisheit aus dem Verständigen, als Leben aus dem Lebendigen erkannt. Die Dreieinigkeit soll auch in der menschlichen Seele ausgedrückt sein, da diese das Ebenbild Gottes ist. Gott Vater sei ähnlich dem Geiste, der Vernunft, der Sohn dem Verstande und der hl. Geist dem

[1]) Ibid. l. I. c. 76.

[2]) Ibid. l. III. c. 8. Unum dicitur, quia omnia universaliter est. — l. III. c. 1. — l. I. c. 14. — l. II. c. 20.

[3]) Ibid. l. II. c. 19. — c. 20.

Sinne [1]). Er will die Dreieinigkeit auch durch den Ichgedanken verdeutlichen, darin sei das denkende Ich, die diesem entsprechende das Sein ganz ausdrückende Vorstellung von dem Ich und der Act oder das Streben des Erkennens selbst, wodurch die Vorstellung vom Ich auf das Ich bezogen werde. In analoger Weise verbinde auch der hl. Geist Vater und Sohn durch das Band der Liebe [2]). Gott Vater wird auch verglichen dem Feuer, aus dem der Sohn als einfacher Strahl hervorgeht, damit dieser erst in den körperlichen Luftschichten sich breche und als Glanz hervortrete; aber der Strahl besitzt ganz die ignea virtus in sich und der Glanz entsprang aus diesem dem Strahle innewohnenden Vermögen. In analoger Weise ist die göttliche Dreiheit zu denken. Der Vater ist die zeugende Ursache des werdenden Sohnes und der Grund des durch den Sohn ausgehenden hl. Geistes. In dem einen göttlichen Sein sind also drei Substanzen; dieses Sein selbst aber ist weder Vater noch Sohn noch Geist; sondern ihre ewige Voraussetzung [3]).

Obwohl die Dreiheit als ewig bestehend und die Personen als coaetern anzusehen sind, müssen sie doch auch als sich gegenseitig voraussetzend gedacht werden. Es ist dieses Sichvoraussetzen nicht der Zeit nach, sondern der Würde nach zu fassen, als Ursache [4]). Gott Vater — ewiges Princip aller Dinge, ist es durch den Sohn, in welchem alle Primordialursachen enthalten sind, daher letzterer auch schlechthin das Wort genannt wird. Der hl. Geist aber ist Vollender der Dinge und Vertheiler der Gaben. — Der Sohn ist der Grund der ewigen Ursachen der Dinge, und der hl. Geist ist der Grund der Vertheilung oder Sonderung der im Sohne zur Einheit verbundenen Ursachen; er ist der Grund des Hervorgehens der Welt [5]).

So ist also Gott in sich selbst verborgen und beginnt erst in seiner Form, welche die Vernunft (der Sohn) ist, sich selbst

---

[1]) Ibid. l. II. c. 31.
[2]) Ibid. l. II. c. 32.
[3]) Ibid. l. II. c. 31. — c. 34.
[4]) Ibid. l. II. c. 20.
[5]) Ibid. l. II. c. 22. c. 24.

und Anderen offenbar zu werden; aber erst im Sein der Welt vollendet sich diese Offenbarung, indem diese erst die ganze Mannigfaltigkeit und Fülle der Ursachen zur Erscheinung bringt, dadurch dass jene Ursachen sich in ihren Wirkungen ausbreiten und auf solche Weise erkennbar werden, daher wir, so wie Gott aus der Einheit zur Mannigfaltigkeit herabsteigt, nun umgekehrt von der Vielheit zur Einheit emporsteigen können. Dieses Wissen des Menschen ist auch eigentlich nur Wissen Gottes von sich [1]), und kann vollkommen durch Theophanien gewonnen werden [2]).

Die ganze Lehre von der Dreieinigkeit ist wohl nur ein absichtliches Sichanschliessen und Nachgeben gegenüber dem positiven Lehrbegriffe, so dass wenigstens der Schein der Uebereinstimmung gewahrt würde. Uebrigens bietet sie den Uebergang zur Betrachtung des zweiten Theiles der affirmativen Theologie, welcher von den Primordialursachen der Welt handelt.

Indem Gott seinen Sohn zeugt, denkt er in ihm und ist er in ihm die Ursache von Allem, dadurch, dass die Primordialursachen im Sohne gedacht werden [1]). Diese Primordialursachen erklärt Erigena in folgender Weise: Die Primordialursachen, welche die Griechen Ideen nennen, sind ewige, unveränderliche Verhältnisse, nach denen und in denen die sichtbare und unsichtbare Welt gebildet und regiert wird, und daher verdienten sie auch von den Weisen der Griechen *πρωτότυπα* genannt zu werden, d. h. ursprüngliche Vorbilder, welche der Vater im Sohne gemacht hat und durch den heiligen Geist in ihre Wirkungen theilt und vervielfältigt: auch *προορίσματα* heissen sie, d. h. Vorherbestimmungen, denn in ihnen ist Alles, was durch göttliche Weisheit geworden ist, wird, und werden wird, zugleich, auf einmal, unveränderlich vorher bestimmt; denn nichts entsteht in der sichtbaren oder unsichtbaren Creatur von Natur, was nicht in ihnen vor aller

---

[1]) Ibid. l. I. c. 50 — II. c. 30 u. a. a. O.
[2]) Ibid. l. II. c. 35.
[1]) Ibid. l. II. c. 20. — c. 24.

Zeit und vor allem Raume vorher bestimmt und vorher geordnet wurde. Ferner pflegen sie von den Philosophen θεῖα θελήματα genannt zu werden, d. h. göttliche Willensbestimmungen; weil der Herr Alles, was er hat machen wollen, in ihnen uranfänglich und ursächlich gemacht hat. Und was zukünftig ist, das ist in ihnen vor Jahrhunderten gemacht. Deswegen werden sie auch die Anfänge von Allem genannt, weil Alles, was in der sichtbaren oder unsichtbaren Creatur sinnlich wahrgenommen oder erkannt wird, durch Theilnahme an ihnen besteht. Sie selbst aber sind Theilnehmungen an der einen höchsten Ursache von Allem und an der hl. Dreieinigkeit, und daher heisst es, dass sie durch sich seien, weil keine Creatur zwischen sie und die eine Ursache von Allem gesetzt ist. Und in ihnen, da sie unveränderlich sind, bestehen die primitiven oder ursprünglichen Ursachen der anderen Ursachen, welche sich folgen bis zu den letzten Gränzen der ganzen begründeten und in's Unendliche vervielfältigten Natur: unendlich sage ich nicht für den Schöpfer, sondern für die Creatur; denn das Ende der Vervielfältigung der Creaturen ist allein dem Schöpfer bekannt. Es sind also die anfänglichen Ursachen, welche von den göttlichen Weisen die Principe aller Dinge genannt werden, Güte durch sich selbst, Sein durch sich selbst, Leben durch sich selbst. Weisheit, Wahrheit, Einsicht, Vernunft, Tugend, Gerechtigkeit, Heil, Grösse, Allmacht, Ewigkeit, Friede durch sich selbst, durch sich selbst alle Tugenden und Verhältnisse, welche der Vater im Sohne auf einmal und zugleich gesetzt hat, und wodurch vom Höchsten bis zum Niedrigsten — vom Engel bis zum Naturkörper — Alles bestimmt und geordnet ist. Was ist und gut ist, besteht nur durch Theilnahme an jenem Sein und jener Güte an und durch sich selbst. Das Gleiche gilt von allen anderen Qualitäten der Dinge, Alles besteht durch unaussprechliche Theilnahme an den anfänglichen Ursachen [1]. — Und wenn wir etwa hören, Gott habe im Anfange Himmel und Erde geschaffen, so be-

---

[1]) Ibid. l. II. c. 2. — c. 36.



deute das nur die Primordialursachen, nämlich der Essenzen der intelligiblen und sensiblen Dinge [1]).

Die Primordialursachen stehen gewissermassen in der Mitte zwischen Gott und der Creatur [2]); sie sind zu denken zwar als Abstracta, aber dennoch als Realitäten an sich. Das Sein ist in den uranfänglichen Ursachen schon ein bestimmtes, aber doch noch allgemeines, es ist Qualität, aber keine Quale, Quantität, aber kein Quantum, hat Farbe, ist aber nicht gefärbt; kurz alle Accidenzen der Dinge sind in ihren Allgemeinheiten in den Primordialursachen schon wirkliche Bestimmungen des Seins, welche allgemeine Bestimmungen in den wirklichen Dingen ihre weiteren, specifischen Determinationen erfahren [3]). Die ewigen Ursachen bestehen an sich als Gedanken Gottes, da ja die Essenzen von Allem überhaupt nichts Anderes sind, als die Ideen von Allem in der göttlichen Weisheit [4]); ebenso bestehen sie ewig, denn so wie das göttliche Wort von Ewigkeit gezeugt ist, so sind in und mit ihm die Primordialursachen gesetzt. Sie sind daher zwar Gott coaetern zu denken, doch so, dass das göttliche Sein immer als Ursache ihre ewige Voraussetzung bleibt; sie sind daher zugleich ewig und gemacht [5]). Man kann auch nicht mit Unrecht von den Primordialursachen sagen, sie waren immer, und waren nicht immer und das Wort war nicht, als sie nicht waren, und war dennoch, als sie nicht

---

[1]) Ibid. l. II. c. 15. Mihi nil probabilius nil verisimilius occurrit, quam ut s. scr. verbis significatione videlicet coeli et terrae primordiales totius creaturae causas, quas pater in unigenito suo filio, qui principii appellatione nominatur, ante omnia, quae condita sunt, creaverat, intelligamus et coeli nomine rerum intelligibiliumque essentiarum, terrae vero appellatione sensibilium rerum, quibus universitas hujus mundi corporalis completur, principales causas significatas esse intelligamus.

[2]) Ibid. l. III. c. 20.

[3]) Ibid. l. I. c. 61.

[4]) Ibid. l. II. c. 20. Intellectus enim omnium in Deo essentia omnium est — nihil enim aliud essentia nisi omnium in divina sapientia cognitio. — Simul enim pater et sapientiam suam genuit et in ipsa omnia fecit — si ergo semper principium in patre et cum patre, nunquam erat, et principium non erat, sed semper principium et quare non accidit ei principium esse, nunquam erat sine his, quorum principium est.

[5]) Ibid. l. III. c. 16.

waren [1]. Sie waren immer dem Logos immanent als lebendige Kräfte (causaliter, vi, potestate), sie waren aber nicht im Hervorgehen der Wirkungen begriffen. Ebenso war das göttliche Wort immer und war nie ohne sie, ist aber dennoch gewesen, bevor sie in ihren Wirkungen sich manifestirten. Ueberhaupt könne von Allem gesagt werden, dass es immer war, ist und sein wird, wie auch, dass es nicht immer war, ist, und sein wird. Das Erste kann behauptet werden in Rücksicht auf die Primordialursachen, das Zweite aber hinsichtlich der wirklichen Erscheinung in der sichtbaren Welt und in Beziehung auf die Rückkehr der letzteren zum Ursein.

Die Primordialursachen sind auch die Ursachen des Raumes und der Zeiten und insofern die Ursachen alles Geschehens in der Welt; sie sind und verhalten sich zu dem unter ihnen befindlichen niederen Sein ähnlich wie die göttliche Güte und Liebe; denn auch von ihnen wird alles Besondere geschaffen, damit sie es zu sich heranziehen und mit ihm vereint dem Einen Urgrunde zustreben. Dennoch aber bleiben sie immer in sich geeinigt, dem Logos immanent und wenden sich in keiner Weise dem unter ihnen Seienden zu, sondern blicken immer auf ihre höhere Form hin, so dass sie nicht aufhören, von dort aus geformt zu werden; durch sich selbst also formlos erkennen sie sich in ihrer allgemeinen Form, dem Worte, als vollkommen gegründet. Als solche intelligible Substanzen verharren sie zur Einheit im Logos verbunden unsichtbar und verborgen, obwohl sie nie aufhören in ihren Wirkungen zu erscheinen, gerade so wie die erkannte Idee eines Dinges, obwohl sie vielfach durch Worte ausgesprochen wird, dennoch mit dem Geiste als nur Eine vereint bleibt [2]. Sie sind daher auch als das, was sie eigentlich an sich sind, für den menschlichen Verstand nie ganz durchdringlich.

Wenn jedoch hier die Primordialursachen als intelligible Substanzen bezeichnet werden, so ist dieser Ausdruck nur von

---

[1]) Ibid. l. III. c. 15. Ideoque non incongrue dicimus semper erant, semper non erant, et non erat, quando non erant, et quando non erant, erat.

[2]) Ibid. l. II. c. 15, c. 18.

uns gebraucht; denn Johannes Scotus will unter Substanz etwas Anderes als die Primordialursachen verstanden wissen. Er selbst giebt folgenden Unterschied zwischen Substanz und Ursache an. Ursachen sind nur die allgemeinsten Gründe aller Dinge zusammen, die in dem göttlichen Worte gesetzt sind; Substanzen dagegen die einzelnen und besondersten Eigenthümlichkeiten und Gründe der einzelnen und speciellsten Dinge, die in den Ursachen selbst eingeordnet und gesetzt sind. Aus den Ursachen und Substanzen, nämlich aus den zusammengeronnenen Qualitäten derselben ging diese Welt hervor und in dieselbe wird sie wieder zurückkehren. [1]). Es scheint somit gewiss, dass wir unter Substanzen die realen Individualbegriffe, die individuellen Essenzen der Einzelndinge zu verstehen haben, obwohl sich Johannes Scotus, wie schon früher erwähnt wurde, selbst nicht deutlicher darüber ausgesprochen hat. Die Ursachen sind im göttlichen Worte ewig und unveränderlich; sie treten nie aus diesen heraus. In gleicher Weise verharren die Substanzen immer und unwandelbar in ihren Ursachen [2]); die letzteren schliessen daher die Substanzen zur Einheit zusammen, so wie sie selbst im göttlichen Worte zu einer substanzialen Einheit verbunden sind. Die Substanzen haben somit einen ewigen Bestand wie die Ursachen, sie sind die bleibende beharrliche und unwandelbare Grundlage der im Wechsel begriffenen Erscheinungsweisen der einzelnen Dinge. Die sinnliche

---

[1]) Ibid. l. V. c. 15. Causas dicimus generalissimas omnium rerum simul rationes inverbo Dei constitutas. Substantias vero singulas et specialissimarum rerum propriaetates et rationes inipsis causis distributas et constitutas. — — Ex ipsis itaque causis et substantiis mundus iste, coagulatis videlicet illarum qualitatibus processerat et in easdem iterum suae resolutionis tempore reversurus et transiturus erit.

[2]) Ibid. l. V. c. 14. Causas itaque omnium rerum in sapientia creatas et substitutas in ipsa aeternaliter non dubitas — permanere et ab ipsa nunquam nusquam recedere vel fluxum aliquem pati, ad ea quae inferiora sunt, non enim per se subsisterent, si aliquo modo ab ipsa recederent — — verissimum ut credamus, etiam ipsas substantias in suis causis semper et incommutabiliter permanere et ab eis nunquam nusquam ullo modo recedere. Ut enim ipsae causae primordiales non deserunt sapientiam, sic ipsae substantiae non deserunt causas, sed in eis semper subsistunt. Et quem ad modum causae extra substantiam nesciunt esse, ita substantiae extra causas non possunt fluere.

Welt ist daher auch nicht eigentlich aus Substanzen als solchen zusammengesetzt, sondern sie entsteht nur durch das gegenseitige Zusammenwirken der Accidenzen, welche sich um die Substanzen bewegen. Ueber dem sichtbaren Universum bestehen somit die Ursachen und Substanzen aller Theile dieses Universums, so nimmt aus Unkörperlichem, Intelligiblem das Körperliche und Sensible seinen Ursprung [1]). So tritt der sensiblen Welt eine intelligible der Substanzen und Ursachen gegenüber, und die erstere sinkt zum trügerischen Scheine herab, gerade so wie dieses im Neuplatonismus der Fall ist.

So wie diese Bestimmungen über die Primordialursachen ganz dem Neuplatonismus entlehnt sind, so sind auch die folgenden mitunter beinahe wörtliche Wiederholungen. Es wurde schon erwähnt, wie Gott als Güte die Ursache von Allem sei, und wie Alles nur in soweit gut ist, und besteht, in soweit es Theil hat am höchsten Gute. Dieses ist jedoch als allgemeine Regel zu fassen für alle Primordialursachen, unter welchen nach Dionysius Areopagita folgende Ordnung angenommen wird.

Der Güte durch sich selbst gebührt der erste Rang unter denselben, darauf folgt das Sein durch sich selbst als zweite Stufe, da dieses durch die erste hervorgeht. Dann folgen die Primordialursachen in folgender Ordnung: alle mit dem Prädicate durch sich selbst. 3. Leben, 4. Vernunft, 5. Verstand, 6. Weisheit, 7. Tugend, 8. Glückseligkeit, 9. Wahrheit, 10. Ewigkeit, ebenso Grösse, Liebe, Friede, Einheit, Vollkommenheit u. s. f. Alles was besteht als ein Gutes, Seiendes, Lebendiges, Vernünftiges u. s. f. besteht als dieses nur insoweit, als es Theil hat an der Güte, dem Sein, der Vernunft oder dem Verstande durch sich selbst u. s. f. Durch dieses Alles steigt das göttliche Sein zu dem herab, was daran theilhat. Dieses geht aber ins Unendliche, da ja die erste Ursache selbst unendlich ist [2]).

So getrennt entstehen die Primordialursachen oder vielmehr die Gedanken, die sie zum Inhalte haben, nur in unseren Seelen durch Theophanien, als partielle Offenbarungen, wäh-

---

[1]) Ibid. l. V. c. 14.
[2]) Ibid. l. III. c. 3.

rend sie sich dem göttlichen Denken nur als ungetheilt Eines darbieten; die wirkliche Theilung und Rangordnung tritt erst in ihren Effecten hervor. Gerade so wie sie trotz der Sonderung zu ihren Wirkungen an sich als Eines ewig bestehen, so erleiden sie auch durch ihre Erscheinung in der Vernunft keine Veränderung; und so wie sie in der wirklichen Erscheinung ausser jener Immanenz in Gott gewissermassen am Individuellen noch einmal mit specifischen Bestimmungen erzeugt werden, so werden sie von der Vernunft im Verstande wiedergeboren als Abbilder getheilt und gesondert. Indem sie aber so erkannt werden, wird auch begriffen, dass das hauptsächlichste von den göttlichen Geschenken die Güte an sich sei; denn die göttliche Güte hat in den Primordialursachen die Güte an und durch sich selbst vor allen anderen gesetzt, damit durch sie Alles aus dem Nichtsein ins Sein geführt würde. Eben deshalb muss auch im Denken die Erkenntniss der Güte an und durch sich selbst vorausgehen der Erkenntniss der Essenz an und durch sich selbst, weil diese erst durch jene eingeführt worden ist.

Alles was ist, ist in soweit, in soweit es gut ist; in wie weit es aber nicht gut oder minder gut ist, in soweit ist es nicht, und mithin bleibt, wenn durchaus alle Güte aufgehoben wird, keine Essenz übrig. Aber nicht das Umgekehrte könne behauptet werden, dass mit dem Nichtsein der Essenz auch die Güte aufgehoben wäre; denn in soweit ein Nichtseiendes (erste Unterscheidung) durch seine Herrlichkeit über das Sein erhaben ist, in soweit nähert es sich dem überwesentlichen Guten, nämlich Gott (dem Sein nach der Vernunftbetrachtung); in soweit es aber am Sein (nach der ersten Unterscheidung) theilnimmt, in soweit entfernt es sich vom überwesentlichen Guten [1]).

Bei der ganzen angeführten Ordnung der Primordialursachen ist überhaupt immer das folgende Glied eine Besonderung des vorausgehenden. So wie die Güte gleichsam die Gattung des Sein ist, das Sein aber als eine Art der Güte ge-

---

[1]) Ibid. l. III. c. 2.

nommen wird; so ist das Sein die Gattung des Lebens; denn alles Seiende wird eingetheilt in Lebendiges und Nichtlebendiges; das Leben ist die Gattung der Vernunft; denn das Lebendige ist entweder vernünftig oder unvernünftig. Die Vernunft hat wieder zwei Arten unter sich, Weisheit und Wissenschaft u. s. f.

Bei allen diesen Unterscheidungen muss aber die Immanenz der Primordialursachen im Absoluten festgehalten werden. So wie alle Durchmesser des Kreises sich im Centrum vereinigen und dieses als ihre Quelle angesehen werden kann, so sind die uranfänglichen Ursachen im Logos Eines und in dieser ihrer untheilbaren Einheit in Gott sind sie an sich auch nicht verschieden und deshalb durch keine Definition, worin Substanz und Accidens geschieden wird, entsprechend zu fassen [1]. Nur unsere unvollkommene Auffassungsweise bringt in sie eine solche Verschiedenheit hinein. Weil unter ihnen kein Unterschied besteht, kann es auch keine Ordnung unter ihnen geben; jede von ihnen drückt das ganze göttliche Sein in irgend einer Weise aus und kann für die Betrachtung zu oberst gestellt werden; so steht es im Belieben des Philosophirenden, mit welcher er seine Betrachtung beginnen wolle; sie sind, möchte man sagen, für den denkenden Geist die verschiedenen Orte, von denen aus ein und dasselbe Object zwar immer ganz überblickt wird, wo aber von jedem aus eine besondere Eigenthümlichkeit und Mannigfaltigkeit in ihrer Schönheit erkannt wird [2]. Die Primordialursachen gliedern sich für die denkende Erfassung etwa so wie die Durchmesser eines in gleiche Theile getheilten Kreises, die von den Theilungspunkten gezogen werden; so wie diese sich vom Centrum aus durch immer weitere Abstände trennen, bis sie die Peripherie erreichen, und wie sich darin keine Ordnung denken lässt und man überall zu zählen anfangen kann, so ist es auch mit ihrer Betrachtung.

---

[1]) Ibid. l. III. c. 1. l. II. c. 28. Si enim rationes rerum quas ipse in ipso — creavit, in ipso unum individuum sunt, nullamque definitionem proprias differentias seu accidentia recipiunt, haec enim in effectibus non autem in ipsis patiuntur.

[2]) Ibid. l. III. c. 1.

Alles Bestehende besteht nur durch Theilnahme an der Essenz Gottes vermittelst der Primordialursachen. Doch ist diese Theinahme nicht ein Ergreifen des göttlichen Seins, sondern es ist zu denken als ein Sichergiessen der göttlichen Weisheit [1]. Dieses Sichergiessen des göttlichen Seins geht aus von Gott, der an nichts theilnimmt, und setzt sich fort bis zum untersten Gliede, den sinnenfälligen Körpern, an denen nichts mehr theil hat. Alles dagegen, was zwischen diesen beiden äussersten Gliedern gelegen ist, ist einerseits ein solches, das an einem Höheren theilnimmt, andererseits ein solches, an dem theilgenommen wird. Diese Participation findet vom Höchsten bis zum Niedrigsten in gleicher Weise statt und dadurch begründet die Alles schaffende Weisheit in den natürlichen Anordnungen jene wundervolle und unausprechliche Harmonie, wodurch Alles in Eintracht und Freundschaft, Frieden und Liebe zusammenstimmt [2].

So werden vom Höchsten bis zum Niedrigsten die göttlichen Gaben und Geschenke vertheilt, doch so, dass stets die vorausgehende Ordnung der unmittelbar folgenden sowohl das Sein als das Gutsein verleiht. Es ist hier Erigena bemüht, durch die Unterscheidung zwischen Gabe und Geschenk die metaphysische Nothwendigkeit, mit welcher das Absolute eben nur seine Qualitäten im Einzeldinge zur Offenbarung bringt, und von welcher das gesammte Geschehen beherrscht sein muss, zu durchbrechen und Gott ein freies Thun zuzuschreiben.

Er will damit offenbar den aus der Religion herübergenommenen Begriff eines denkenden und wollenden Lenkers und Leiters der Geschicke der Welt und der Menschen retten, obwohl ihm dieses nicht gelingen kann, da ja der Wesenstheil schon alle Qualitäten, wenn auch latent in sich tragen muss, die er dann im Dasein mit metaphysischer Nothwendigkeit an sich zur Erscheinung bringt. — Seine zu diesem Zwecke gemachte Unterscheidung ist folgende. Anschliessend daran, dass die vorausgegangene Entwicklungsstufe der folgenden sowohl

---

[1] Ibid. l. III. c. 9. Est igitur participatio divinae essentiae assumptio. Assumptio vero est sapientiae divinae fusio.
[2] Ibid. l. III. c. 3.

die Essenz als auch die besonderen Qualitäten, das Gutsein verleihe, erklärt er das Sein — die Natur als Gabe, das Gutsein dagegen als Austheilung der Gnade, als Geschenk. Im Vergleiche mit dem Vorausgehenden ist daher das Gutsein nach Erigena in doppelter Weise zu fassen. 1. Insofern Alles vom höchsten Gute ausgeht und daran theilhat, wodurch es besteht. 2. Als Ausschmückung durch Verleihung von bestimmten Vermögen, damit das metaphysisch Gute mehr hervortreten möchte. Das Letztere, die Austheilung der Gnade, findet auch überall Statt, denn obwohl vorzugsweise das vernünftige Sein die Geschenke der Gnade — freien Willen und göttliche Gnadenwirkungen — besitzt, so entbehrt doch keine Natur vollständig der Theilnahme an der göttlichen Gnade. An der göttlichen Güte (in metaphysischer Hinsicht) nimmt Alles Theil, damit es sei, an der Gnade, damit es als ein Gutes und Schönes bestehe [1]). Es verbreiten sich jedoch die einzelnen Gaben und Geschenke nicht gleich weit in der Entwicklung des individuellen Daseins, wie z. B. nicht Alles, was theilhat am Sein, auch schon Leben oder gar Vernunft besitzt. Durch diese ungleiche Verleihung der specifischen Qualitäten entstehen die verschiedenen Tugenden des Seienden. Dabei muss aber eine dreifache Tugend unterschieden werden. 1. Die virtus substantialis; denn Alles besteht durch die natürliche Trinität von Sein, Kraft und lebendiger Wirksamkeit (essentia virtus et operatio) (also innere Möglichkeit), 2. die virtus welche gegen die Verderbtheit der Natur kämpft, wie Gesundheit gegen Krankheit, Wissenschaft und Weisheit gegen Unwissenheit und Thorheit (also Vermögen, Kraft), 3. virtus, als das Gegentheil von Schlechtigkeit, wie Demuth dem Stolze, Keuschheit der Unzucht entgegengesetzt. So weit als die unvernünftige

---

[1]) Ibid. III. c. 3. — Est igitur participatio non cujusdam partis assumptio, sed divinarum ditionum et donationum a summo usque deorsum per superiores ordines in inferioribus distributio. . . . Inter dationes autem et donationes talis differentia est. Dationes quidem sunt et dicuntur propriae distributiones, quibus omnis natura existit. Donationes vero gratiae, distributiones, quibus omnis natura subsistens ornatur. l. c. 23. His duobus efficitur bene esse, libera videlicet voluntate, donoque divino quod gratiam sacrosancta vocat scriptura.

Bewegungen des freien Willens in der vernünftigen Creatur vorkommen, so weit tritt diese dritte Art hervor; so weit nämlich die Bosheit die Arten der Fehler vermehrt, so weit setzt die göttliche Güte dagegen die Bekämpfungsmittel der Tugenden.

Gott schafft so in den Urgründen sich selbst, beginnt in seinen Theophanien zu erscheinen, indem er emportauchen will aus den geheimsten Tiefen seiner Natur, worin er sich selbst unbekannt ist, d. h. sich in keinem erkennt, weil er über Alles, was erkannt und nicht erkannt werden kann, erhaben ist. Indem Gott aus seiner Ueberwesentlichkeit in die Principien der Dinge herabsteigt, beginnt er, gleichsam sich selbst schaffend, in etwas zu sein [1]). So ergiesst sich also der Strom der göttlichen Güte nach unten zuerst in die Primordial-Ursachen, dann in ihren Wirkungen. Nichts ist als Gott und seine Theophanien; jedes sichtbare oder unsichtbare Geschöpf kann eine Theophanie, d. h. eine göttliche Erscheinung genannt werden [2]). Aber die Theophanien, sowohl die in der Vernunft durch Gnade bewirkten, als die in der objectiven Welt lassen nimmer Gottes Wesen, wie es an sich selber ist, erkennen. Daher erkennen wir durch den Verstand und den Sinn nichts, als des Nichterscheinenden Erscheinung, des Verborgenen Offenbarung, des Negirten Affirmation, des Unbegreiflichen Begriff, des Unverständlichen Verstand, des Unkörperlichen Körper, des Formlosen Form u. s. w. [3]).

---

[1]) Ibid. l. III. c. 23. Creatur enim a seipsa in primordialibus causis ac per hoc seipsam creat h. e. in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae sinibus volens emergere, in quibus et sibi ipsi incognita h. e. in nullo se cognoscit, quia infinita est et superessentialis et super omne, quod potest intelligi et non potest, descendens vero in principiis rerum ac veluti seipsam creans in aliquo inchoat esse.

[2]) Ibid. l. III. c. 19. At vero in suis theophaniis incipiens apparere veluti ex nihilo aliquid dicitur procedere, atque proprie supra omnem essentiam existimatur, proprie quoque in omni essentia cognoscitur, ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania i. e. divina apparitio potest appellari.

[3]) Ibid. l. III. c. 4. Si enim intellectus omnium est omnia, et ipsa sola intelligit omnia, ipsa igitur sola est omnia, quoniam sola gnostica virtus est ipsa, quae priusquam essent omnia, cognovit omnia, et extra se non cognovit omnia, quia extra eam nihil est, sed intra se; ambit enim omnia et nihil

Indem nun das göttliche Wort die Primordial-Ursachen in sich begreift, ist es in sich einfach und doch unendlich vielfältig zu nennen; einfach, weil die Allheit der Dinge in ihnen ein untheilbares Individuum bildet; vielfältig dagegen, weil in ihm der Grund aller Mannigfaltigkeit gelegen ist und es sich in Alles ergiesst [1]). Nicht nur die Ursachen sind ewig im Worte, sondern auch deren Effecte; denn Alles, was im Laufe der Zeiten sich zu begeben scheint, ist schon im Worte gemacht, auch das Zukünftige ist darin schon ein Fertiges, weil ja Alles von Ewigkeit her als ein Fertiges im Sohne angesehen werden muss [2]). Dieses Hervortreten der Effecte aus den Ursachen ist zu denken als ewige Emanation, was schon durch die häufig dafür gebrauchten Metaphern von der Quelle und dem Flusse klar angedeutet ist. Gott schafft sich demnach auch in den letzten Wirkungen der Urgründe, worüber hinaus er nichts mehr schafft und worin er daher nur erschaffen wird [3]). Darum fällt für Johannes Scotus die Weltschöpfung und Welterhaltung in einen Begriff zusammen und die Welterhaltung ist ihm nur eine continuirliche Neusetzung derselben. Er drückt dieses am deutlichsten aus durch fol—

---

intra se est; in quantum vere est, nisi ipsa, quia sola vere est. Caetera enim, quae dicuntur esse, ipsius theophaniae sunt, quae etiam in ipsa vere subsistunt. Deus est itaque omne, quod vere est, quoniam ipse facit omnia et fit in omnibus. — Omne enim, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est nisi non apparentis, apparitio; occulti, manifestatio; negati, affirmatio etc.

[1]) Ibid. l. III. c. 9. Quoniam igitur Dei filius et verbum et ratio et causa est, non incongruum dicere, simplex et in se infinite multiplex creatrix universitatis conditae ratio et causa Dei verbum est. — Simplex quidem quia rerum omnium universitas in ipso unum individuum et inseparabile est. Multiplex vero — quoniam per omnia in infinitum diffunditur, ipsa diffusio subsistentia omnium est.

[2]) Ibid. II. c. 21. p. 63. — l. III. c. 16, nam et cuncta, quae videntur in ordine temporum et saeculorum temporibus et locis per generationem oriri, simul et semel aeternaliter in verbo domini facta sunt. Neque enim credendum est tunc inchoasse fieri, quando in mundo sentiuntur oriri, semper enim fuerunt in verbo domini substantialiter, ortusque eorum et occasus, in ordine temporum atque locorum per generationem h. e. per accidentium assumtionem semper in verbo Dei erat, in quo, quae futura sunt, jam facta sunt — de his quae naturali cursu in ordine temporum anuntiatum fieri sentimus rationem reddere nemo potest.

[3]) Ibid. l. III. c. 23. Creatur enim descendens in extremos effectus ultra quos nil creat ideoque dicitur creari solummodo et non creare.

genden Ausspruch. Wenn der himmlische Vater sein Wort zu sprechen aufgehört haben würde, so würde auch die Wirkung des Wortes, d. h. das gegründete Universum nicht existiren; denn das Sprechen des göttlichen Wortes, d. h. die ewige und unwandelbare Zeugung seines Wortes ist die Setzung und Dauer des gegründeten Universums [1]). Indem das rkannt wird, fängt man an einzusehen, wie die Welt aus den rimordial-Ursachen hervorgehend zu denken sei. Damit chliesst aber der erste Theil des Systems, die Theologie im ngeren Sinne des Wortes, und man gelangt zum zweiten heile, der Physik, welche es mit der Betrachtung des Herorgehens der Welt aus den uranfänglichen Ursachen zu un hat.

5. Physik.

Indem Johannes Scotus nicht umhin kann, das Absolute ch als actuelles Sein zu denken, das nie in einem Indifferenzstande existirt hat, wird anschliessend an das Vorhergehende e Ewigkeit der Welt behauptet. Nur von Seiten des menschhen Denkens wird zum Zwecke der Erklärung des Hervornges der Welt aus dem Absoluten, dieses als Indifferentes rausgesetzt, wo jedoch, nachdem die volle Erkenntniss geonnen wurde, auch jene Voraussetzung in ihrer Unzulässigeit erkannt wird, da im Absoluten kein Werden angenommen erden kann. Darum ist Alles von Ewigkeit her schon als ertiges gegeben und daher auch die Welt als ewig zu denken. ber zunächst ist diese Welt hier als intelligible zu fassen, welche die Voraussetzung der sensiblen ist. Denn Gott ruft nicht nur die Primordial-Ursachen, sondern auch deren Effecte, die Räume und Zeiten und Substanzen von der allgemeinsten Art bis zu der speciellsten Species durch die Individuen hervor. Alles was also gedacht werden kann, oder sogar auch als Geschaffenes die Erkenntnisskraft übersteigt, ist zugleich und auf einmal ewig und gemacht im Worte, es ist Setzung

[1]) Homil. in prol. s. evang. sec. Joan. p. 293. — — Sic coelestis pater i verbum suum loqui cessarit effectus verbi h. e. universitas condita non ubstiterit. Universitatis namque condita substitutio et permansio Dei atris locutio, aeterna et in commutabilis sui verbi generatio.

von Ewigkeit her. Es ist daher nicht ein zufälliges Accidens Gottes, dass er die Welt gründete, sondern Gott und Schöpfer der Welt ist unmittelbar ein und derselbe Begriff. Es kommt daher von Ewigkeit Gott zu, die Welt zu schaffen; dennoch aber ist er immer die Voraussetzung der Welt. Lerne man dieses einsehen, so fange man auch an zu begreifen, dass der früher erwähnte Satz, dass das dem absolut Ursächlichen Zukommende auch durch das relativ Ursächliche bezeichnet werden könne, in den andern sich verwandelt, dass nämlich auch von dem abhängig Ursächlichen das dem absolut Ursächlichen Zukommende ausgesagt werden könne. — Das Hervorgehen der Welt aus den Ursachen geschieht auch nicht in Zeitabschnitten, nicht als successive Entwicklung ist es zu denken; sondern wie im Sprechen das Wort und der Laut stets zugleich, dennoch aber der letzte die Voraussetzung des ersteren ist, so ist der Hervorgang der Welt aus Gott in analoger Weise zu denken [1]. — Diese Heraussetzung der Welt aus dem Absoluten ist aber ihm selbst nicht verborgen, denn das göttliche Wort sieht Alles, was in ihm wurde; das Gewordene ist Wille, bestimmter Wille, und wie Gott seinen

[1] Ibid. l. III. c. 16 — clamat et verissime clamat non solum primordiales causas, verum etiam earum effectus et loca et tempora, essentias et substantias, hoc est, genera generalissima et generales formas et species specialissimas per individuos numeros cum omnibus accidentibus suis naturalibus. — l. III. c. 8. Nihil ergo accidit. — Itaque non est ei accidens universitatem condere — non ergo erat subsistens antequam universitatem conderet. — Si ergo nulla alia ratione Deus universitatem a se conditam praecedit praeter illam solam, qua ipse causa est, ea vero causativa et omne causativum semper in causa subsistit, aliter enim nec causa causa est; nec causativum causativum; Deoque non accidit causalis esse, semper enim causa est, et erat, et erit, semper igitur causativa in sua causa subsistunt, et substiterunt, et substitura sunt, proinde universitas in sua causa, quoniam causativa est, hoc est, suae causae particeps, aeterna est, totius igitur creaturae universitatem aeternam esse in verbo Dei manifestum est. — Si ergo verbum Dei omnia facit et fit in omnibus — quid mirum si cuncta, quae in ipso verbo intelliguntur subsistere, aeterna simul et facta credantur et cognoscantur esse. Quod enim de causa praedicatur, qua ratione non etiam de causativis praedicari possit, non invenio. — l. V. c. 24. Non enim accidens creatori omnium est, creasse, quae creavit, sed sola perpetuitate semper ascendit et praecellit, quae creavit. — Incunctanter siquidem intelligo semper et creaturam et creatorem ejus et dominum et servientem sibi inseparabiliter — fuisse. l. III. c. 17 . . . non duo a seipsis distantia debemus intelligere dominum et creaturam sed unum id ipsum.

Willen von Ewigkeit her erkennt als das, was er ist — nämlich als sein Sein, so erkennt er die Dinge, die durch seinen Willen werden — oder die er wollend ist. — Auf diese Weise ist das Uebersein Gottes die Essenz von Allem und ersteres wird aus einem Unsichtbaren ein sichtbares, aus einem Unbegreiflichen ein Begreifliches, aus einem Uebernatürlichen ein Natürliches — kurz: so wie die Luft an sich finster — das Sonnenlicht an sich keinem sinnlichen Auge zugänglich, letzteres aber dennoch, indem es der Luft sich beimischt, zu erscheinen beginnt, so dass es durch den Sinn begriffen werden kann; so beginnt Gott aus sich selbst und durch sich selbst in seinen Theophanien zu erscheinen, ist Alles in Allem [1]).

Das Nichts also, woraus zu Folge der hl. Schrift die Welt entstanden sein soll, ist daher auch nicht schlechthin Nichts, sondern bedeutet das Uebersein Gottes. Es bedeutet das Nichts die unaussprechliche und unbegreifliche Klarheit der göttlichen Natur unnahbar, aller Vernunft unbekannt, welche, wenn sie durch sich selbst gedacht wird, weder ist, noch war, noch sein wird; denn in keinem der Existirenden wird sie erkannt, weil sie über Alles erhaben ist. Wenn sie aber im Seienden nach ihrer Offenbarung als Welt von vielen Blicken geschaut wird, so wird erkannt, dass sie allein in Allem sei und zugleich auch immer allein war, ist und sein wird. Vermöge ihrer Herrlichkeit, Erhabenheit über alle Essenz, wird sie mit Recht Nichts (weil nicht ein Seiendes nach der ersten Unterscheidung) genannt, und aus dieser Negation aller Essenz übergeht oder ist vielmehr von Ewigkeit das Absolute in die Affirmation der Essenzen des Alls übergangen. Alles ist aus Gott und Gott in Allem. Das Absolute besteht immer als die Vielheit der Essenzen der Welt [2]).

---

[1]) Ibid. l. III. c. 17. A se ipso dominus accepit theophaniarum suarum h. e. divinarum apparitionem occasiones. —

[2]) Ibid. l. III. c. 5. Ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam eo nomine (nihil sc.) significatam crediderim, quae dum per seipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit etc.; c. 20. et Deum in omnibus fit, super omnia esse non desinit, ac de nihilo facit omnia, de sua scilitet superessentialitate producit essentias etc. Desgl. c. 21. c. 22.

Da die Welt ewig ist, kann man auch nicht fragen, wann sie geworden, sondern es kann höchstens gefragt werden, in welcher Hinsicht die Welt „ewig“, in welcher sie „geworden“ heisse. Es giebt daher eine doppelte Einsicht in das creatürliche Sein, die eine erfasst es als den einen ungetheilten Gedanken Gottes; die andere dagegen als hervorgegangen aus der Einheit, in sich selbst bestehend — die erstere Auffassungsweise ist die bessere, die zweite die niedere; denn diese zweite steht in einem Gegensatze zu der ersteren, indem sie das göttliche Sein in seiner Besonderung denkt, wodurch das Gott Unähnliche hervortrat, was als ein Negatives, durch Beraubung Bestehendes zu denken ist [1]). Allein obwohl so Gott der Grund des Aehnlichen und Unähnlichen, so ist er doch selbst beides — Alles in Allem. — Auch jetzt in dieser sensiblen Welt ist zwar Gott auch Alles in Allem; aber das ist wegen des Sündenfalles nur durch göttliche Erleuchtung einzusehen.

Wie jedoch jene intelligible Welt hervorgeht aus dem Worte, das kann nicht vollkommen begriffen werden, auch darf uns das nicht wundern; denn wir verstehen ja auch nicht wie aus der Keimeinheit die Form der Pflanze, Farben, Düfte u. s. w. hervorbrechen und aufhören verborgen zu sein. Diese intelligible Welt ist eine unwandelbare, da sie nichts der Zerstörung Unterworfenes in sich begreift, während die sensible Welt dem Wechsel und der Zerstörung unterliegt [2]). Wieweit diese intelligible Welt aus den Primordialursachen als Besonderung hervorgegangen zu denken sei, dafür finden sich nur wenige Andeutungen, die sich noch dazu widersprechen. Als das Wahrscheinlichste haben wir uns eine Besonderung

---

[1]) Ibid. l. III. c. 17. Duplex de creatura dabitur intellectus. Un[us] qui considerat aeternitatem ipsius in divina cognitione, in qua omnia ve[re] et substantialiter permanent. Alter qui temporalem ipsius veluti po[st] modum in seipsa. — III. c. 6.

[2]) Ibid. l. V. c. 18. Effectus nunc causarum, dicimus totum mun[-]dum sensibilem cum omnibus suis partibus, quibus constat. Nam d[e] mundo intelligibili indubitabilis sententia est, quod nunquam periturus, quoniam in illo nihil corruptione obnoxium; ipse siquidem semper sub[-]sistit, quem ad modum ad causas, quarum effectus est, coelestes dic[o] essentias.

bis zum Art- oder bis zum Individualbegriffe zu denken, wie schon früher angedeutet wurde. Immer aber besteht zwischen der intelligiblen Welt und der sensiblen der Unterschied, dass die letztere die weitere Besonderung der ersteren ist. Diese letzte Besonderung stellt sich, wie gezeigt werden soll, als eine Folge der Sünde dar; sie ist daher selbst ein Nichtseinsollendes und insofern wieder aufzuhebendes. Dieselbe muss in Folge dessen auch, wenn wirklich einmal ein Zustand der Vollendung der Welt eintreten soll, wieder verschwinden, was auch von Johannes Scotus gelehrt wird.

Diesen beiden Auffassungsweisen gegenüber finden sich jedoch auch einzelne Behauptungen vor, welche die Besonderung der intelligiblen Welt nicht einmal so weit fortgeschritten ansehen lassen, wie die, dass aus den Primordial-Ursachen nur die formlose Materie hervorgehe, die dann in der sichtbaren Welt durch Hinzutreten der Formen geformt werde [1]; oder dass die vier Elemente, aus denen die Welt besteht, als Intelligibles, Allgemeines im Logos vorhanden, durch deren Mischung und Hinzutritt der Accidenzen der Körper entstehen, während sie selbst als der Effect der Primordial-Ursachen anzusehen sind [2].

Ebenso finden sich noch viele andere Aussprüche vor, welche sich mit dem früheren nicht gut vereinigen lassen. Ueberhaupt hat sich Erigena über diesen Punkt selbst nicht klar ausgesprochen. Genug daran, die sensible Welt ist die weitere Besonderung der intelligiblen und enthält daher diese verborgen in sich, ja ihr wahres Sein ist eben nur diese der vorübergehenden Erscheinung zu Grunde liegende intelligible Welt.

Diese letztere, obwohl ewig und unveränderlich, ist dennoch unter den Kategorien des Raumes und der Zeit stehend zu denken; jedoch darf dieser Raum nicht als körperliche Ausdehnung, und diese Zeit nicht als Aufeinanderfolge von Zeitmomenten oder Zeiträumen gefasst werden; sondern die Formen der intelligiblen Welt sind eben so intelligibel wie sie

---

[1]) Ibid. l. II. c. 15.
[2]) Ibid. l. III. c. 1. II. c. 31.

selbst. Aus diesem intelligiblen Raume und dieser intelligiblen Zeit gehen die wirkliche Zeit und der wirkliche Raum wie aus ihrer Ursache hervor, sobald die sensible Welt entsteht. Diese Entstehung der sensiblen Welt aus der intelligiblen haben wir uns zwar als etwas Dauerndes, aber doch nur nach bestimmten Raumtheilen und Zeitabschnitten zu denken [1]).

Diese wirklichen Raumtheile oder dieser Raum als Ausdehnung und die auf einander folgenden Zeitabschnitte sind die flüchtigen Offenbarungsweisen des intelligiblen Raumes und der intelligiblen Zeit.

Wie wir uns aber die intelligible Zeit zu denken haben, das zu erläutern ist uns Erigena schuldig geblieben; es wird von ihm nur behauptet, dass sie in unzertrennlicher Verbindung mit dem Raume sich befinde und Raum nicht ohne Zeit, Zeit nicht ohne Raum gedacht werden könne [2]). Ueber den intelligiblen Raum dagegen finden sich mannigfache Bestimmungen vor und Erigena scheint überhaupt auf die richtige Auffassung viel Gewicht zu legen, denn häufig wird dieselbe Erklärung des Raumes wiederholt. Alles, was ausser Gott gedacht wird, muss im Raume und in der Zeit gedacht werden, denn dieses Alles empfängt einen Modus des Seins, es muss daher auf irgend eine Weise — begränzt — d. h. räumlich sein, und es muss auf irgend eine Weise angefangen haben zu sein, d. h. es muss zeitlich sein. — Alles, was daher ausser Gott besteht, wird von Raum und Zeit umfasst. Daher ist der Raum und die Zeit auch vor Allem zu denken, denn dieser Modus geht den Dingen vorher als ihre Voraussetzung; das, was etwas enthält, geht dem Enthaltenen vorher der Vernunft

---

[1]) Ibid. l. V. c. 24. Causas — rerum semper creatas, fuisse, earum vero effectus definitis locorum et temporum interstitiis, in hunc mundum processisse, et adhuc procedere et processuros esse opinor.

[2]) Ibid. l. I. c. 41. Omne quodcumque est praeter Deum, qui solus super ipsum esse, proprie subsistit, intelligitur in loco. Cum quo videlicet loco, quia et omnino in eo intelligitur tempus impossibile est locum subtracto tempore intelligi: Sicut neque tempus sine loci cointelligentia diffiniri potest. . . . Omne enim quodcunque rationem recipit alicujus modi essentiae, et si est, non erat. Itaque aliquo modo esse h. e. localiter esse. Et aliquo modo inchoasse, esse h. e. temporaliter esse. Ideoque omne quod est praeter Deum quum aliquo modo subsistit et per generationem subsistere inchoavit, necessario loco ac tempore concluditur.

nach, wie die Ursache der Wirkung [1]). Der Raum und die Zeit ist daher nur die Begränzung der endlichen Dinge, die aus den Primordial-Ursachen hervorgehen. Die Zeit ist der Anfang der Dinge durch den Uebergang aus dem Nichtsein in's Sein (sie wird aber dabei als identisch mit der irdischen Zeit gefasst dadurch, dass sie auch ein gewisses Mass der Bewegung der veränderlichen Dinge ausdrücken soll, bis die letzteren zur unveränderlichen Ruhe gelangen.) Der Raum besteht in der Definition der Dinge. Diese Letztere gehört aber nur den vernünftigen Principen, den Menschen und Engeln an, daher besteht der intelligible Raum als Form des Denkens in den vernünftigen Wesen, durch welche Form diese die Dinge zu denken im Stande sind. Doch können die vernünftigen Naturen mit Hülfe dieser Form nur das unter ihnen Stehende dem wahren Bestande entsprechend denken — definiren — nicht aber sich selbst, weil sie grösser sein müssten, als sie eben sind; denn das Definirende ist immer grösser als das Definirte. Nur also das Niedere kann dadurch von den vernünftigen Wesen definirt — erkannt werden [2]).

Diesem intelligiblen Raume und dieser intelligiblen Zeit steht der Raum und die Zeit als Grundform der sinnenfälligen Welt gegenüber. Die letzteren bestehen daher nur in und mit dieser Welt; daher sind sie auch, wie diese sensible Welt selbst, vergänglich und verschwinden mit der Rückkehr der Welt in ihrem intelligiblen Zustande, aus dem sie herausgetreten ist [3]).

---

[1]) Ibid. l. I. c. 26. — Si enim locus nihil aliud sit, nisi terminus atque definitio cujusque finitae, naturae — c. 29. Locus sequitur qui in definitionibus rerum, quae definiri possunt, constituitur, c. 35. Locus vero nil aliud est, nisi rerum, quae certo fine terminantur, ambitus atque conclusio. c. 37.

[2]) Ibid. l. I. c. 42. Ac per hoc concluditur nil aliud esse locum, nisi naturalem definitionem modum positionemque unius cujusque sive generalis sive specialis creaturae: quemadmodum nihil aliud est tempus, nisi rerum per generationem ex non esse in esse inchoatio, ipsiusque motus rerum mutabilium certae dimensiones, donec veniat stabilis finis in quo immutabiliter stabunt. — c. 30. His rationibus cogor fateri, non esse locum nisi in animo.

[3]) Ibid. l. V. c. 17. In numero eorum quae intra mundum continentur, locum et tempus connumerandum vera ratio cogit. — c. 18. Totus

Die Betrachtung dieses Heraustretens der sensiblen Welt ist die Schöpfungsgeschichte, welcher ein grosser Theil des Werkes gewidmet ist; in der mosaischen Darstellung derselben wird aber nach Erigena das successiv erzählt, was auf einmal geschehen ist [1]). Auch sei darin die Ordnung eigentlich verkehrt, weil der Mensch zuerst erwähnt werden sollte, indem erst in Folge der Sünde der Uebergang aus der intelligiblen in die sensible Welt stattfand. Erigena legt auch seinen Betrachtungen die mosaische Schöpfungsgeschichte zu Grunde und will dieselbe erläutern. Dieser sein Erklärungsversuch soll hier nur in den Hauptpunkten kurz angedeutet werden. Das Wort principium — Anfang — bedeutet ihm das göttliche Wort, Gott Sohn, Himmel und Erde sind die Primordial-Ursachen im Worte, geschieden in die Ursachen der intellectualen und unvernünftigen Naturen. „Es werde Licht" ist zu fassen als Manifestation der Ursachen in ihren Effecten, also als Eintritt der vollen Actualität. Das „Ein Tag" bedeute, wenn auch zwischen der Dunkelheit (weil für den betrachtenden Geist unzugänglich) der Ursachen und der Klarheit der Wirkungen eine Theilung und Differenz erkannt wird, so ist es doch nur ein und derselbe Tag, d. h. Eine Erkenntniss desselben, denn nicht als andere wird die Creatur in den Ursachen geworden erkannt und wieder als andere in den Wirkungen der Ursachen gegründet; sondern als eine und dieselbe wird sie in den ewigen Gründen, gleichsam wie in Finsternissen der heiligsten Weisheit und jeder Einsicht ferne gerückt, und in dem Hervorgang der Gründe in Wirkungen, der Einsicht unterliegend, gewissermassen wie in einem Tage vollendeter Erkenntniss, offenbar [2]). — Die Abscheidung des Wassers vom Festen soll die Formirung der Elemente ausdrücken durch das Herantreten der Accidenzen an dieselben; das Wasser oder Flüssige

---

igitur peribit (sc. mundus) neque ulla pars sui post suum interitum remanebit sine interitu. Sunt autem partes ejus locus et tempus. In ipso igitur et cum ipso peribunt locus et tempus. Locum nunc dico non rerum definitionem, quae semper manet in animo, sed spatium, quo corporum quantitas extenditur.

[1]) Ibid. l. III. c. 22.

[2]) Ibid. l. III. c. 25.

bedeute dabei die Bewegung der Accidenzen. In den Gewächsen sieht er das Geltendmachen der plastisch-wirkenden Kraft des Wachsthums und der Kraft der Ernährung, welches Vermögen sich specialisirt. — Die Schöpfung der Himmelskörper sei gleich zu setzen dem Hervorgehen aus den vier Elementen. Dabei wird die Astronomie berücksichtigt und in einigen Grundzügen abgehandelt; doch vermögen wir darin nur Reproductionen der Ueberlieferungen zu entdecken. Vögel und Fische seien zu fassen als das Hervortreten des sensuellen Lebens, das sich dann weiter entwickelt und specialisirt.

Der Schöpfungsgeschichte sowohl, wie auch den übrigen Theilen der Lehre ist eine Reihe von Betrachtungen über höhere Vernunftwesen, über die Engel eingeflochten, aber dabei reproducirt er auch nur das, was in den Schriften des Dionysius Araeopagita enthalten ist. Auch ist diese Angelologie von keiner speculativen Bedeutung und die Engel spielen, wie Prof. Huber treffend bemerkt, eine sehr müssige Rolle in dem Systeme des Johannes Scotus [1]).

Johannes Scotus ist bemüht, die Mosaische Schöpfungsgeschichte mit seiner Theorie durch eine lange Reihe von Untersuchungen in Uebereinstimmung zu bringen, und will dadurch den Bestand der wirklichen Welt erklären. Dazu aber ist vor Allem die Beantwortung der Frage nothwendig, wie überhaupt aus der unsichtbaren, intelligiblen Welt ein Sensibles hervorgehen könne? — Obwohl Erigena mehrfach erklärt, dass das Hervorgehen der Welt aus ihrer Ursache überhaupt nicht vollkommen begreiflich sei, so bemüht er sich dennoch, die Möglichkeit der Entstehung einer sensiblen Welt aus rein intelligiblen Entitäten darzuthun. Zu dem Ende wendet sich Erigena an die Erfahrung, nämlich die Erscheinungswelt. Darin treten uns die Dinge als Naturkörper entgegen. Diese werden von uns unter die zehn Aristotelischen Kategorien gefasst. Alle Kategorien sind aber mit einander enge verbunden oder verkettet, so dass auch eine von der anderen ausgesagt werden kann. Unter allen jedoch nimmt

---

[1]) Johannes Scotus Erigena p. 268.

die *οὐσία* eine hervorragende Stelle ein, sie ist der eigentliche Träger oder die Grundlage für alle andern. Was diese an sich sei, kann zwar nicht angegeben werden, indem sie als solche nie erscheint; aber indem die anderen Kategorien an sie herantreten, beginnt sie zu erscheinen. Es wird nämlich erkannt, dass die Wesenheit innerhalb der anderen als wie innerhalb gewisser um sie herumgesetzter Gränzen eingeschlossen werde, so dass das ihr Zukommende weder in ihr bestehend erscheint, weil es ausserhalb derselben, noch als etwas ohne sie bestehen kann, weil sie der natürliche Mittelpunkt, um welchen die Zeiten sich bewegen, die Räume aber (Oerter), Quantitäten, ringsum gelagert werden. Einige von den Kategorien werden daher von der Wesenheit als um dieselbe seiend — als Umfassungen ausgesagt (*περίοχαι* — circumstantes); andere dagegen als in ihr seiend, als Accidenzen *συμβάματα* [1]).

Berücksichtige man nun an der uns entgegentretenden Erscheinungswelt die Qualitäten, durch welche die Dinge gedacht werden, so lerne man einsehen, dass jede für sich erfasst ein Unkörperliches, Unsinnliches bedeute [2]); denn man müsse zugestehen, dass Formen und Farben, Grösse und alle wahrnehmbaren Qualitäten, jede für sich allein den Grund des sichtbaren Körpers nicht in sich enthalte. Man kann daher auch nicht den sinnenfälligen Körper einer einzigen Kategorie unterordnen, da ja alle für sich betrachtet als unkörperlich gefasst werden müssen. Die Natur eines Körpers bezeugt sich daher immer als eine zusammengesetzte aus Momenten verschiedener Kategorien. Jedenfalls schwebt bei dieser Untersuchung dem Erigena der Gedanke vor, dass man, wenn alles Körperliche zusammengesetzt, bei der Auflösung seiner Zusammensetzung in die einfachen Bestandtheile auf etwas Unkörperliches kommen müsse. Was aber dieses Einfache sei, wird nicht klar und bestimmt angegeben; denn einige Male beruft er sich auf die Zusammensetzung des Körperlichen aus

---

[1]) Ibid. l. I. c. 27.
[2]) Ibid. l. III. c. 14. p. 117.

den vier Elementen — Erde, Wasser, Luft, Feuer — indem er meint, dass diese Elemente wegen ihrer unaussprechlichen Freiheit und Reinheit sich unserem Sinne entziehen und daher nicht mehr als körperlich erachtet werden könnten [1]. — Allein damit ist das Einfache noch nicht gefunden; denn auch die Elemente sind zusammengesetzt aus ihren Qualitäten, der Wärme und der Kälte, der Feuchtigkeit und der Trockenheit. Indem aber die Elemente untereinander sich verbinden und dann noch eine besondere Form hiezukommt, bilden sie die sinnlichen Körper [2].

Diesem gegenüber führt Johannes Scotus die Zusammensetzung der Körper auf Form und Materie zurück, welche beide unkörperlich sind und nur durch den Verstand begriffen werden [3]. Allein auch die Materie ist das gesuchte Einfache nicht; denn auch sie ist noch zusammengesetzt, sonst wäre sie ja der Veränderung unfähig [4].

Es hat sich also Erigena darüber nicht deutlich ausgesprochen, was jenes Einfache, das den Körpern zu Grunde liegt, sei. — Neben diesem erklärt er, der Körper sei zusammengesetzt aus Punkten, Linien und Flächen und aus der Solidität, die wir alle für sich als unkörperlich denken müssen [5], womit er aber nur zeigen will, dass jedenfalls das Körperliche nur aus Unkörperlichem entstanden gedacht werden müsse.—

Um nun aber der eigentlichen Entstehungsweise der Körper näher zu kommen, geht Erigena auf die Erscheinung der Körper in der Erfahrung zurück. — Der sinnenfällige Körper trage eine Reihe von Accidenzen an sich; jede der letzteren für sich bedeute ein Unkörperliches; wird aber beim

---

[1] Ibid. l. I. c. 35. p. 20. — c. 36. p. 21. Omnes ergo categoriae incorporales sunt per se intellectae. Earum tamen quaedam inter se mirabili quodam coitu — materiam visibilem efficiunt. Quaedam in nullo apparent semper incomporales sunt. — Corpora enim dico, quae ex coitu quatuor mundi elementorum conficiuntur. Nam quatuor mundi elementa dum corpora sint per seipsa discreta, ineffabili sua naturali subtilitate atque puritate omnem sensum mortalem superant. l. III. c. 14.

[2] Ibid. l. I. c. 32, c. 51, c. 54, l. II. c. 31. — l. III. c. 33.

[3] Ibid. l. I. c. 44, c. 50, c. 54, c. 59, c. 62, c. 58.

[4] Ibid. l. I. c. 34, c. 59.

[5] Ibid. l. 1. c. 44.

Körper von allen Accidenzen abstrahirt, so hat man vom Körper selbst abstrahirt. Da nun ein Körper nie durch eine einzige Kategorie, oder ein einziges Accidenz als Körper gedacht werden kann, worin anders kann die Natur des Körpers bestehen, als im Zusammen- und Verbundensein der Accidenzen? [1]) In den Kategorien, wie in den Primordialursachen muss nun der Unterschied zwischen Essenzen und Accidenzen gemacht werden; durch die Accidenzen werden die Essenzen zur sichtbaren Welt [2]). An und um die *οὐσία* modificiren sich die anderen Kategorien in ihrem Zusammensein: sie beschränken sich gewissermassen gegenseitig, wodurch das unsichtbare Wesen sichtbar wird. Der Grund der Zusammensetzung der verschiedenen Kategorien im Körper liegt also darin, dass dieselben in der *οὐσία* einen gemeinsamen Träger besitzen. Durch das Zusammengehen der Accidenzen an der *οὐσία* kann also ein Sinnliches und Räumliches (Ausgedehntes) hervorgehen. Und zwar verbinden sich Quantität und Qualität untereinander zu einem Quantum und Quale und erzeugen dadurch den Körper, während die übrigen Accidenzen erst auf diese zu folgen scheinen und gewissermassen erst an dieser Verbindung sich in specifische Bestimmungen modificiren [3]). — So wie daher der Körper aus Unsichtbarem entstanden, so kann er natürlich wieder in Unkörperliches aufgelöst werden, wenn jene Verbindung der Accidenzen gelöst wird. Alle diese sind aber im Logos begründet, daher wird auch von den im göttlichen Worte gesetzten Formen aus Alles geformt und somit auch der Körper erzeugt [4]).

---

[1]) Ibid. l. I. c. 62.

[2]) Ibid. l. I. c. 50.

[3]) Ibid. l. I. c. 51, c. 54. — cum ipsa *οὐσία* in quantum *οὐσία* est nullo modo visibiliter tractabiliterque ac spatiose valeat apparere. Concursus vero accidentium, quae ei insunt vel circa eam intelligentur, sensibile quoddam spatiosumque per generationem potest creare. Quantitas siquidem et qualitas quantum et quale inter se conjungunt. Quae duo inter se conjuncta modo quodam temporeque generationem accipientia, corpus integrum ostendunt. Caetera enim accidentia his superaddita esse videntur.

[4]) Ibid. l. I. c. 60. c. 61.

Durch das Zusammentreten und Sich-Modificiren der
tegorien besteht die sinnliche Welt aus den vier Elementen,
s deren wundervoller und unbeschreiblicher Mischung alle
e Gebilde zusammengesetzt, und in welche die letzteren
Zeit der Auflösung wieder werden aufgelöst werden. Die
ze sinnliche Welt ist im Umschwunge begriffen und die
r Elemente bilden fortwährend durch das gegenseitige
ammengehen und die specifischen Determinationen der
idenzen die Körper der einzelnen Dinge, welche aber nach
Auflösung aus den Besonderungen wieder in ihre Allgemein-
en zurückkehren. Bei diesem Allem verändert sich jedoch
ler das Wesen — die Essenz, noch die Accidenzen an
a; denn diese sind ja auch intellectuelle Begriffe und haben
sich ein unveränderliches Wesen. Was veränderlich sein
m, ist nur das gegenseitige Theilnehmen der Essenzen an
n Accidenzen und der Accidenzen an den Essenzen. Diese
eilnahme ist einer Vermehrung oder Verminderung fähig
d darin besteht das Geschehen der Welt, bis sie zum Ziele
rer Stabilität gelangt, wo alle Bewegung aufhört [1].

Durch diese hier erörterte Theilnahme bestehen die Ein-
ddinge der Welt und die in jedem derselben zu unter-
eidende Dreiheit von Vermögen, Kraft und lebendiger
irksamkeit (*οὐσία*, *δύναμις*, *ἐνεργεία*, essentia, virtus, ope-
io). Voraussetzung dieser Dreiheit ist die in den Primor-
lursachen, oder in der intelligiblen Welt bestehende gleiche
eiheit als Allgemeines, während die dem einzelnen Dinge
commende als der Effect der letzteren anzusehen ist. Aber
tz dieser verschiedenen Theilnahme verharrt die allgemeine
eiheit an sich unwandelbar als Eines. Die besondere Drei-
t geht also aus der essentiellen allgemeinen hervor, gleich
Wirkung aus der Ursache, oder wie uranfängliche Acci-
nzen und ihre Urbewegung; sie ist der von Gott begründete
te Grund und die unwandelbare Substanz der Dinge. Was
er dieser besonderen Dreiheit weiter zukommt, ist anzusehen
e Accidenzen an andern Accidenzen. Auf diese Weise kön-

[1]) Ibid. l. I. c. 32.

nen die ursprünglichen Accidenzen wieder als Substanzen für andere Accidenzen auftreten, und daher auch so genannt werden. Die oberste Eintheilung der Dinge ist also die in Essenzen und Accidenzen, die zweite die der Accidenzen in Substanzen und Accidenzen, welche Theilung sich ins Unendliche forterstreckt, da dasjenige, was auf der einen Stufe als Accidenz auftritt, sich für eine folgende als Substanz darbietet [1]). Ein Geschehen giebt es daher in der Welt nur in den Substanzen, die Essenzen sind unwandelbar, haben keinen Wechsel von Accidenzen.

Dieses Geschehen in der Welt führt nur zu dem Ziele der unwandelbaren Ruhe in den Primordialursachen. Es löst sich daher auch alles Sein der Welt in dieselben auf; sie sind aber im göttlichen Worte; daher strebt Alles zu ihm, in ihm liegt der Anfang und das Ziel der Welt; ja beides ist es selbst [2]).

Dass dieses Ziel wirklich erreichbar sei, wird leicht begreiflich. Denn das früher erörterte Geschehen ist eigentlich doch nichts Wirkliches — es muss vom Standpunkte der Vernunft als Schein, als ein Nichtiges angesehen werden, ähnlich dem Echo [3]). Der Satz, es gebe nichts Neues unter der Sonne, heisst also eigentlich so viel, als dass in der Welt alles Neue — das Vergehen und Entstehen — kurz das gesammte Geschehen ein Nichtiges sei. Daher ist die ganze sensible Welt gleich Nichts zu achten, weil sie nicht ewig ist [4]); gerade so wie sie als Folge der Sünde ein Nichtseinsollendes ist, das wieder aufgehoben werden muss. Diese

---

[1]) Ibid. l. I. c. 65.

[2]) Ibid. l. V. c. 20. — Non — in nihilum redigetur (mundus sc.) sed in suis causis motu suo finito perpetualiter salvabitur et quiescet. — Principium itaque et finis mundi in verbo Dei subsistunt et ut apertius dicam, ipsum verbum sunt.

[3]) Ibid. l. V. c. 25. Omnia siquidem, quae locis temporibusque variantur, corporeisque sensibus succumbunt, non ipsae res substantiales vereque existentes, sed ipsarum rerum vere existentium quaedam transitoriae imagines et resultationes intelligenda sunt. Cujus rationis exemplum est vox ejusque imago, quae graecis ἠχὼ vocatur. De praed. III. 1.

[4]) Ibid. l. II. c. 21. Nihil sub sole novum i. e. quidquid novum sub hoc mundo est, nihil est, mundus enim iste totus novus dicitur qui aeternus non est, ideoque nihil est.

Aufhebung geschieht durch die Auflösung der sensiblen Welt in die intelligible, indem jener Nebelschleier, mit welchem die letztere verhüllt wurde, mit dem reinsten Lichtglanze vertauscht wird, so dass kein Materielles, Irdisches, Dunkles zurückbleibt [1]).

Warum aber diese sinnliche Welt in ihre Ursachen zurückkehren werde, davon giebt Johannes Scotus das als Grund an, dass Alles, was aus den Primordialursachen hervorgegangen, durch seine natürliche Bewegung seinem Grunde (Anfange) zustrebe, da es ausserhalb desselben nicht in Ruhe zu sein vermag. Wäre dieses nicht der Fall, so würde Alles, was aus der Quelle von Allem hervorgegangen ist, in Verfall gerathen und gänzlich zu Grunde gehen. Würde diese Rückkehr verhindert, so wäre dieses nicht nur dem natürlichen Begehren von Allem entgegengesetzt, sondern zu gleicher Zeit schädlich.

Hier zeigt sich also, dass die letzte Besonderung, durch welche die sensible Welt aus der intelligiblen hervorgegangen ist, durch das der ersteren naturgemäss innewohnende Streben sich selbst aufheben müsste, ohne eine äussere Vermittlung, da durch das Fortwirken des Strebens, den intelligiblen Zustand wieder herzustellen, endlich die vom Endlichen selbst ausgegangene und in sofern nothwendig beschränkte, begränzte Kraft, vermöge welcher diese Besonderung festgehalten wird, paralysirt und gänzlich überwunden wird, so dass dann nur das Streben nach Auflösung im Absoluten sich geltend macht. Dieses ist auch in der That die eigentliche Ansicht des Erigena oder wenigstens ihre volle Consequenz, obwohl, wie sich bei der Betrachtung der Anthropologie zeigen wird, auch eine äussere Vermittlung zur Rückkehr der Welt als nöthig erklärt wird, was jedoch gerade so wie die Trinitätslehre nur ein absichtliches Nachgeben gegenüber dem positiven Lehrbegriffe zu sein scheint.

6. Anthropologie als specieller Theil der Physik und Uebergang zur Ethik.

---

[1]) Ibid. l. V. c. 36.

Um nun die Ursache des Hervorgehens der sensiblen Welt und die Eigenthümlichkeit der Rückkehr derselben in Gott genauer kennen zu lernen, muss man auf den Menschen besonders Rücksicht nehmen. Wie der Mensch aufzufassen sei, darüber giebt es bei Johannes Scotus mehrfache Angaben, die mitunter etwas von einander abweichen. Jedenfalls muss im Menschen zunächst Leib und Seele unterschieden werden. Der Körper besteht aus den vier Elementen und seiner Form; die Seele dagegen ist zu fassen als ein einheitliches Grundvermögen, das sich aber in mehrfacher Weise offenbart, als Vernunft, Verstand, innerer Sinn (Vermögen der inneren Wahrnehmung); äusserer Sinn (Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung) und als Lebenskraft [1]). Trotz dieser vielfachen Erscheinungsweise ist die Seele doch nur Eines und einfach; ganz in Allem, was ihr zugeschrieben wird. Sie ist ganz Leben, ganz Vernunft, ganz Verstand, ganz Sinn und Gedächtniss, ganz das Belebende und Ernährende des Körpers. Das eine Princip, die Seele manifestirt sich in dieser mehrfachen Weise und die früher genannten Vermögen bedeuten die verschiedenen der Seele innewohnenden Bewegungen, nach deren Verschiedenheit sie auch verschieden bezeichnet wird. Dabei, wie bei der folgenden Darstellung der einzelnen Vermögen, bilden die von Aristoteles gemachten Unterscheidungen und Bestimmungen die Grundlage; ja man kann sagen, sie werden nur mit geringen Abänderungen wiederholt. Die Seele, in sofern sie sich durch contemplative Bewegung über alles creatürliche Sein zum göttlichen Sein erhebt, wird Vernunft oder Geist genannt; während sie die Ursachen der geschaffenen Dinge untersucht, heisst sie Verstand; diese Ursachen aber findend, unterscheidend und bestimmend, innerer Sinn, und indem sie durch die körperlichen Sinnesorgane die Vorstellungen der sinnlichen Gegenstände empfängt, äusserer Sinn; während sie endlich gleich den unvernünftigen Seelen, im Körper seine verborgenen Bewegungen durch Ernährung und Vermehrung leitet, wird sie Leben genannt. Man findet daher

---

[1]) Ibid. l. V. c. 34.

alle Erscheinungsweisen der Natur (der allgemeinen) im Menschen zugleich vor; denn die letztere tritt auf als körperliche, lebendige, der Sinne fähige, verständige und vernünftige, was Alles im Menschen enthalten ist [1]).

Bezüglich der letzten Erscheinungsweise der menschlichen Seele als das Ernährende und Belebende des Körpers, widerspricht sich jedoch Erigena, denn die Lebenskraft wird von ihm auch ausser die Seele versetzt, es soll ein Theil der Weltseele und zwar ihr letzter sein; die Weltseele werde von den Weltweisen als allgemeine Seele, von den Erforschern der göttlichen Weisheit dagegen als allgemeines, gemeinsames Leben bezeichnet. Dieses Leben gliedert sich in ein vernünftiges und unvernünftiges; das erstere tritt in die Erscheinung am Engel und am Menschen, das zweite dagegen besondert sich weiter in Sensibles und nicht Sensibles, im Thiere und in der Pflanze [2]). Es tritt also hier die Lebenskraft nicht als weitere Determination des Vernünftigen, also auch nicht der Seele auf. Ebenso setzt Erigena die Lebenskraft ausser die Seele, wenn er sie als das verknüpfende Band zwischen Körper und Seele bezeichnet, wodurch der Körper unter dem Einflusse der Seele wächst und von ihr beherrscht wird. Die Seele nimmt immer, wachend oder schlafend und alsdann des Körpers vergessend, durch das ernährende Princip einen Einfluss auf den Körper. Es kann die Lebenskraft auch nicht in die Seele gesetzt werden, weil die erstere mit dem Tode gänzlich untergeht, während die Seele an sich besteht. Nach dem Tode hört die Seele auf zu bewegen und bewegt zu werden, und insofern sie nicht mehr den Körper zu bewegen sucht, hört auch das materielle Leben auf [3]). Es kommt daher die Lebenskraft nicht der Seele als solcher zu, sondern nur in Beziehung auf den sinnenfälligen Körper, der als solcher, wie jeder andere Körper, nur in dem zufälligen Zusammentreffen der Accidenzen am Wesen, wodurch diese eine bestimmte Modification erfahren,

---

[1]) Ibid. l. V. c. 4, c. 16. l. II. c. 13.
[2]) Ibid. l. IV. c. 5, c. 11.
[3]) Ibid. l. I. c. 6. — l. III. c. 38, c. 39.

besteht. Es ist auch diese letztere Auffassung der ganzen übrigen Lehre mehr entsprechend. Demnach ist also das ernährende Princip oder die Lebenskraft zwar nie ohne die Seele, aber auch nicht in der Seele als sölcher; sondern sie entsteht im Körper in Folge des der Seele innewohnenden Strebens, den Körper zu beherrschen.

Ebenso wie die Lebenskraft wird auch der äussere Sinn als constitutiver Bestandtheil der Seelenvermögen bestritten und als Bindeglied zwischen Körper und Seele bezeichnet. Dieser äussere Sinn, obwohl fünffach, ist aber eigentlich doch nur ein einziges Vermögen (das Vermögen der Sensibilität), das fünffach bestimmt ist und seinen Sitz im Herzen hat. Wie durch fünf Thore empfängt der äussere Sinn die Bilder der objectiven Welt, und was von dieser nach innen aufgenommen wurde, das wird dem inneren Sinne angezeigt. Der Tastsinn bildet die Grundlage für alle anderen Sinne; ja die andern erscheinen gewissermassen nur als der verschiedenartig specifisch bestimmte Tastsinn. [1]) — Nur der äussere Sinn ist dem Irrthume unterworfen, während Vernunft, Verstand und innerer Sinn für sich allein immer der Wahrheit zugewendet sind. Die letzteren Vermögen werden auch nur durch den äusseren Sinn in den Irrthum hineingezogen; durch ihn allein sind sie der Täuschung zugänglich. [2]) Diese durch den äusseren Sinn mögliche Täuschung ist eine doppelte, eine unmittelbare und eine mittelbare. Die erstere, die unmittelbare, kann eintreten im Acte der Wahrnehmung selbst und zwar dadurch, dass der Sinn etwas unvollkommen auffasst. Die zweite dagegen, die mittelbare Täuschung, entsteht durch das Phantasma (dieses ist ein Product der Einbildungskraft). Von demselben wird folgende Erklärung gegeben, die durch den äusseren Sinn gewonnenen Vorstellungen (phantasiae) von äusseren Gegenständen werden im Gedächtnisse aufbewahrt. (Letzteres wird von der Einbildungs-

---

[1]) Ibid. l. II. c. 23. — l. IV. c. 24.

[2]) Ibid. l. IV. c. 16. Propria autem falsitatis possessio est sensus corporeus: nulla enim alia pars humanae naturae falsitatis errorem recipit praeter sensum exteriorem. Si quidem per ipsum et interior sensus et ratio, ipse etiam intellectus saepissime fallitur.

kraft nicht unterschieden, sondern mit ihr gleichbedeutend gefasst.) Aus den im Gedächtnisse aufbewahrten Vorstellungen können auch neue Vorstellungen entstehen, wodurch auch das Phantasma zu Stande kommen kann. Denn diese durch das Gedächtniss, aus dem in ihm aufbewahrten Schatze erzeugten Vorstellungen seien Vorstellungen von den Vorstellungen der Sinne, wie ein Bild vom Bilde; diese neue Vorstellung könne aber eine Aenderung erfahren haben, so wie wir uns von der durch die Sinne gewonnenen Vorstellung eines äusseren Gegenstandes im Vorstellen selbst grössere oder kleinere Abbilder machen können. Oder es verbinden sich Theile gehabter Vorstellungen zu einem neuen Ganzen, dem in Wirklichkeit nichts entspricht. In beiden Fällen stellt man daher etwas vor, was entweder gar nicht ist, oder wenigstens nicht so ist. Diese Bilder werden daher auch nur mit Unrecht Vorstellungen genannt, denn sie seien falsche Bilder, die man besser durch Phantasma bezeichne [1]). Das Phantasma, wodurch also eine mittelbare Täuschung erfolgen kann, stellt sich dieser Erklärung zu Folge dar als eine untreue Reproduction einer gehabten Vorstellung oder als ein Product der Einbildungskraft.

Das eigentliche Wesen der Seele besteht daher in der Dreiheit von Vernunft, Verstand und inneren Sinn. Diese Dreiheit von *νοῦς*, intellectus, Vernunft, *λόγος*, ratio, Verstand, *διανοία*, sensus, innerer Sinn, fällt mit der anderen Dreiheit *οὐσία*, *δύναμις*, *ἐνέργεια*; essentia, virtus, operatio; Wesenheit, innere Möglichkeit, thätige Wirksamkeit zusammen [2]). Der vorzüglichste Theil der Seele ist die Vernunft, die zugleich ihr wahres Sein ist, da Sein und Bewegen darin eins ist; denn die Essenz der Seele ist die stehende Bewegung um Gott und die Creatur. Diese Bewegung hat Grade: der höchste ist die Bewegung um Gott, der mittlere um die Primordialursachen, der niedrigste um die Effecte der letztern. Allein diese Unterscheidung wird nicht in der Hinsicht gemacht, als wenn die substanzielle Bewegung zu- oder abnehmen könnte; sondern

---

[1]) Ibid. l. III. c. 12.
[2]) Ibid. l. II. c. 23.

dieselbe basirt sich auf die Würde der Gegenstände, um welche sich die Seele bewegt. Da nun in dieser ihrer Bewegung auch schon das ganze Sein der Seele besteht und die Bewegung nur als substanzielle Bewegung zu fassen ist, so ist auch für das menschliche Denken die Identität von Sein und Denken gegeben und das Sichdenken des Individuums ist seine Substanz [1]).

Der Mensch besteht durch sein Sichdenken als Substanz, aber in anderer Weise, als wie diejenige, wodurch der Gedanke Gottes vom Menschen die Substanz des letzteren ist. Die göttliche ewige Idee ist die Substanz des Menschen im Allgemeinen; die Idee des Menschen in seiner Vernunft die Substanz im Besonderen; dort ist sie einfach über alle Begriffe hinausliegend, hier dagegen zusammengesetzt, mannigfach bestimmt. — Es sind jedoch dieses nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern eine und dieselbe auf doppelte Weise aufgefasst [2]). — Diese Substanz wird aber nirgends vom geschaffenen Verstande begriffen; der Mensch weiss zwar um dieselbe, aber er weiss nur, dass sie sei, jedoch nicht, was sie sei. — So wie aber in Beziehung auf den Menschen und in Beziehung auf Gott ein Unterschied gemacht werden muss hinsichtlich der Substanz des Menschen, so ist auch im Sichdenken des Individuums derselbe Unterschied ausgeprägt; denn auch dieses weiss um sich als allgemeines, einfaches in den Primordialursachen die ganze Menschennatur in sich fassend; aber durch diesen Gedanken erkennt kein Mensch sich als besonderes individuelles Sein. Diesem steht gegenüber der Gedanke des Individuums von sich als Individuum, wie sein Sein hervorgegangen ist aus dem Sein, das im ersten Gedanken enthalten ist. In beiden Gedanken erkennt aber das Individuum nur, dass es bestehe, nicht als was es bestehe. [3]) Dieses sein Sichdenken

---

[1]) Ibid. l. I. c. 10. — Quodcunque intellectus comprehendere poteri id ipsum fit. In quantum ergo animus virtutem comprehendit, in tantu ipse virtus fit. — L. IV. c. 7. Ipsa notio, qua seipsum homo cognosc sua substantia credatur.

[2]) Ibid. l. IV. c. 7.

[3]) Ibid. l. IV. c. 9. Simul enim accepi esse et cognosere me ess intelligere me ignorare quid sum. — In utrisque (rationibus) ut arbi

Nichterkennen hat der Mensch in beiden Hinsichten (als
emeines und Besonderes) zugleich mit seinem Sein empfan-
Der Mensch würde die vollendetste Erkenntniss seiner
st besitzen, hätte er nicht gesündigt, und es ist nur eine
;e der Sünde, dass der jetzige Mensch sich nicht gleich bei
er Entstehung erkannt; denn durch die Sünde verfiel er
Jnwissenheit seiner selbst und in Unwissenheit Gottes.
Vermöge der dreifachen Bewegung der Seele, der Ver-
t, dem Verstande und innerem Sinne kommt alle unsere
enntniss zu Stande. Durch die erste Bewegung erkennen
Gott in seiner Erhabenheit des Seins über alles endliche
und Dasein, über Alles, was ist und gedacht werden kann.
e Bewegung ist einfach und über die Natur der Seele
st hinausgehend, mangelnd einer Erklärung dessen, um was
Bewegung vor sich geht. Kurz, vermöge der Vernunft er-
ıen wir Alles, was in der Theologie dargestellt wurde: wir
ınnen also die Gotteserkenntniss freilich nicht durch con-
e Gedanken, sondern durch ein reines, unmittelbares Schauen,
aber nichts (nämlich nichts Bestimmtes) schaut. Es ist,
hte man sagen, die Vernunft die reine Receptivität des
ichen Geistwesens gegenüber der Unendlichkeit des abso-
ı Seins. Sobald sich damit die Spontaneität, welche nur
er als endliche, beschränkte, wegen der Endlichkeit des
tes aufzutreten vermag, verbindet, geht immer wieder jener
ıdliche Inhalt verloren, weil jene Spontaneität stets nur
partielle Erfassung desselben zu Stande bringt in Form
s bestimmten Gedankens oder Begriffes. Darum behauptet
ena, was die Vernunft von Gott und den Primordialursa-
wahrnimmt, das formt sie im Verstande durch die wun-
are Bethätigung der Wissenschaft zu Begriffen und be-
t es auf durch das Gedächtniss in den geheimsten Tie-
hrer selbst. In dieser Bewegung, die also von Gott selbst
h Theophanien in verschiedenem Grade hervorgerufen wird,
:ht das Wesen der Vernunft und durch dieses Schauen

) accepit notitiam sui) in una quidem gen[illegible]aliter in causis latenter,
era vero specialiter in effectibus manifeste etc.

steht auch die menschliche Vernunft mit allen intellectualen Essenzen im Zusammenhange [1]). So wie also die höchste Ursache von Allem an sich, weder von sich noch von Andern erkannt werden kann, was sie sei, aber dennoch in ihren Theophanien erfasst wird, so kann auch die Vernunft, um Gott sich immer bewegend und nach seinem Ebenbilde gegründet, weder von sich selbst noch von einem Andern erkannt werden, was sie sei, aber auch sie fängt an, in dem aus ihr hervorgehenden Verstande sich selbst und Anderen zu erscheinen.

Durch die zweite Bewegung erkennen wir das göttliche Sein, in sofern es die Ursache von Allem ist, in wiefern von Gott die Primordial-Ursachen von Ewigkeit gedacht werden. Dieser Gedanke entsteht aber aus der ersten Bewegung in der zweiten und ist so einfach, wie die erste Bewegung selbst. Vermöge des Verstandes erkennt daher der Mensch, wie die Primordial-Ursachen in Gott ewig gegründet sind; allein es werden dieselben vom Verstande nicht in ihrem Ansichsein erkannt; denn dieses liegt über die Kräfte alles endlichen Denkens hinaus. Nur das durch die Theophanien von der Vernunft Geschaute nimmt im Verstande die concrete Form bestimmter Gedanken an, wodurch der letztere nicht erkennt, was die Primordial-Ursachen sind, sondern warum sie sind und in ihre Wirkungen übergehen. Es ist also der Verstand ein durch Begriff vermitteltes Wissen. Sein Gebiet ist die Physik. So wie der Künstler sein Ideal aus sich selbst und in sich selbst erzeugt, darin sein künftiges Werk vorauserkennt und es allgemein und ursächlich schafft, bevor es noch in Wirklichkeit tritt; so erzeugt die Vernunft aus sich und in sich den Verstand, worin sie Alles, was sie thun will, vorauserkennt und ursächlich schafft. Die zweite Bewegung, der Verstand, ist also zu denken als substanzielles Anschauen — (nicht mehr blosses Schauen, sondern bestimmtes Schauen) im Geiste; der Verstand wird daher auch die Form der Vernunft genannt [2]).

Die dritte Bewegung der Seele ist der innere Sinn. Vermöge des inneren Sinnes, dessen Thätigkeit durch die mittelst

---

1) Ibid. l. II. c. 23.
2) Ibid.

des äusseren Sinnes zugeleiteten Vorstellungen wachgerufen wird, lernt der Mensch die Ueber- und Unterordnung der Begriffe kennen, wie überhaupt die Verhältnisse derselben vom Besondersten bis zum Allgemeinsten [1]). Diese dritte Bewegung ist es, durch welche die Seele des empirischen Menschen, das Aeussere berührend, wie aus Zeichen in sich selbst die Verhältnisse der sichtbaren Welt reconstruirt. Sie ist, obwohl in einem intelligiblen Zustande an sich einfach, im empirischen Menschen eine zusammengesetzte, weil sie die Verhältnisse der sichtbaren Dinge nicht aus und durch sich selbst zu erkennen anfängt, sondern weil sie zuerst Vorstellungen der äusseren Dinge durch den äusseren Sinn empfängt, über dieselben alsdann disponirt, sie in sich sammelt, eintheilt und ordnet. Dadurch gelangt die Seele zur Kenntniss der Verhältnisse desjenigen, wovon die Vorstellungen hervorgerufen wurden, und befestigt dieselben in sich selbst. Diese dritte Bewegung beginnt also jetzt durch die dem äusseren Sinne zugeleiteten Vorstellungen. (Es ist diese Bewegung nichts Anderes, als das begriffliche Denken.) Die Vorstellungen selbst müssen aber unterschieden werden in die sinnlichen Bilder und die im inneren Sinne davon hervorgerufenen Begriffe. Die ersteren hängen nach Erigena dem Körper allein an, die anderen dagegen sind ein Eigenthum der Seele und verbleiben ihr auch. Die ersteren sind blosses objectives Thun, das in die Objectivität ganz versenkte Anschauen, das nicht um sich weiss; die letzteren dagegen ein um sich und um das erstere wissendes Thun, daher der Begriff gegenüber dem sinnlichen Bilde [2]). Indem aber durch Abstraction von den sinnlichen Bildern die allgemeinen Verhältnisse der Sinnenwelt rein und wahrheitsgemäss erschaut werden, theilt die dritte Bewegung durch die zweite die gewonnenen Resultate der ersten mit, so dass im empirischen Menschen die Vernunft auch von unten aus durch den Sinn angeregt und zur Thätigkeit bestimmt werden kann, während sie ihrer Natur nach immer die unter

---

[1]) Ibid.
[2]) Ibid. Et prior, quamvis in sensu fit, seipsam non sentit, posterior vero et seipsam et priorem suscipit.

ihr stehenden Vermögen bestimmen soll. Es werden uns daher aus zwei Quellen die Theophanien zu Theil [1]), einerseits durch Vernunft und Verstand, anderseits durch den äusseren Sinn und das Gedächtniss.

In einem der Idee des Menschen vollkommen entsprechenden Zustande ist die Function des inneren Sinnes eine andere, in einem solchen würde seine Thätigkeit lediglich durch die Vernunft bestimmt. Es geht auch eigentlich der innere Sinn aus der Vernunft durch den Verstand hervor und hat diesen beiden gegenüber seine eigentliche Rolle zu spielen. Alles nämlich, was die Vernunft durch ihr gnostisches Schauen dem Verstande eindrückt, das theilt sie im intelligiblen Zustande des Menschen durch den Sinn, der aus ihr hervorgegangen ist und ihre thätige Wirksamkeit genannt wird, in die eigenthümlichen Verhältnisse der einzelnen Dinge, welche ursächlich und allgemein in den Ursachen geschaffen sind. Denn alle Essenzen sind in der Vernunft Eines, durch den Sinn aber werden sie in differente unterschieden. Der Verstand empfängt durch die Vernunft die einfachsten Gedanken von allen Essenzen aus der schlechthinnigen Einheit ihrer Principien, aber der Sinn trennt jene Einheit und Einfachheit durch Differenzen. Aehnlicher Weise erkennt der Verstand durch die Vernunft die Arten der Dinge einheitlich und einfach in ihren allgemeinen Ursachen und in sich selbst; diese obersten Einheiten an sich individuell keinen Verschiedenheiten unterworfen, keinen Accidenzen unterthan, durch keinen Raum ausgedehnt, aus keinen Theilen zusammengesetzt, durch keine örtliche oder körperliche Bewegung im Wechsel begriffen, theilt der Sinn in die verschiedenen Species und die früher genannten Differenzen und noch Tausend andere. Ein gleiches gilt von den Formen und Zahlen. Ueberhaupt Alles, was die Seele durch die Vernunft von Gott und den Principien der Dinge einfach erkennt,

[1]) Ibid. l. III. c. 12. Deinde memoria sensibusque phantasias, imo etiam theophaniam (codex Par. theophanias accipientes); omne enim, quod ex natura rerum in memoria formatur, occasiones ex Deo habere non est dubitandum.

s Alles erfasst sie in einem der Idee des Menschen vollmmen entsprechenden Zustande durch den Sinn in seinen irkungen als Vielfältiges, Mannigfaches, ohne dass dazu eine regung durch den äusseren Sinn nöthig wäre. Umgekehrt, s die Seele im empirischen Menschen mit Hülfe der Sinne ein Vielfaches in den Wirkungen Zerstreutes erkennt, das iss sie durch die Vernunft, wie es an sich einfach und eintlich in den Ursachen besteht [1]).

Vermöge der Dreiheit von Vernunft, Verstand und innerem ın, die das wahre Wesen der Seele ausmachen, ist der nsch Ebenbild Gottes. Denn so wie Gott im Worte Alles gleich und einfach, uranfänglich, ursächlich und allgemein ındet und es durch den heil. Geist in die Wirkungen der imordial-Ursachen theilt; gleichviel ob sie in intelligible Esızen und Differenzen über jeden Sinn erhaben auseinandergangen sind, oder ob sie in die verschiedenen und vielfachen stalten der Sinnenwelt veränderlich durch Unterschiede der Zeit d des Raumes sich getheilt haben: so gliedert die Vernunft s durch gnostische Anschauung der intelligiblen Dinge im Vernde Geschaffene und Ausgedrückte, durch den Sinn in die sonderten Begriffe der unsichtbaren und sichtbaren Dinge, es Allgemeine in Specielles, theilend in den verschiedenen griffen und Definitionen der einzelnen Dinge. Der Mensch das wahre Ebenbild Gottes ist aber eigentlich der Eine gemeine im göttlichen Worte; der empirische ist bloss nach sem Ebenbilde durch Theilung (Besonderung) entstanden.

Die Dreiheit im Menschen, vermöge deren er Gottes Ebend ist, schafft zwar nicht aus Nichts, wie die göttliche; aber tritt doch auf zweifache Weise in Wirksamkeit. Sie unterıht entweder durch Vernunft und Verstand das geschaffene in, wie es früher beschrieben wurde, und dieses ist die erste Bethätigung; oder sie schafft und regiert den Körper [2]). eses Schaffen des Körpers von Seiten der Seele ist möglich, ja Denken = Sein ist. Das Schaffen des Körpers von

---

[1]) Ibid. l. II. c. 23.
[2]) Ibid. l. II. c. 24.

Seiten der Seele ist jedoch in ein doppeltes zu unterscheiden, nämlich in Beziehung auf den Körper des Menschen in einem intelligiblen Zustande und in Beziehung auf den Körper, wie er am empirischen Menschen gegeben ist. In der ersteren Hinsicht ist aber der Körper selbst ein intelligibler, so wie der Zustand, in welchem er besteht. Die Seele schafft sich aber selbst diesen intelligiblen Körper, den sie als reines Ebenbild Gottes vor der Sünde besessen hat. Dieser Körper vor dem Sündenfalle war ein geistiger, unsterblicher, der auch nach der Auferstehung wieder zum Vorschein kommen wird. Dieser geistige Körper ist auch jetzt mit der Seele verbunden, er ist die allgemeine Form des Körpers des einzelnen Menschen. Diese allgemeine Form war schon mit dem ersten Menschen gesetzt, denn dieser kann nur als denkend geschaffen gedacht werden, und insofern ist dieses sein Denken als endliches beschränktes die Ursache des intelligiblen Körpers; indem der Mensch von Anbeginn sich denkt, schafft er daher auch von Anbeginn an seinen Körper [1]. Anders verhält es sich jedoch mit dem sinnenfälligen Körper des empirischen Menschen; auch dieser wird zwar von der Seele geschaffen, aber nicht in wiefern sie Ebenbild Gottes ist, sondern gerade in Folge der eingetretenen Negation dieser Ebenbildlichkeit durch die Sünde. Nach dem Sündenfalle schafft sich die Seele den Körper aus den Elementen, und er geht in analoger Weise wie die Welt aus den Primordial-Ursachen hervor; die Seele belebt, bewegt und hält ihn zusammen, so weit es seine sterbliche Gebrechlichkeit zulässt. Die Seele schafft sich ununterbrochen am empirischen Menschen den Körper, um gestraft zu büssen und sich selbst erkennend und demüthigend dahin zu streben, vom Tode zum neuen Leben wieder erweckt in den alten verlassenen reinen intelligiblen Zustand zurückzukehren [2]. Diese Behauptung, dass die Seele sich selbst den Körper schaffe, wider-

---

[1]) Ibid. l. IV. c. 9, c. 12.

[2]) Ibid. l. II. c. 25. Hoc vero corpus corruptibile ac materiale, quod exlimo terrae assumtum est, post peccatum merito peccati ad exercitandam in eo negligentem animam erga mandatorum custodiam veluti quadam propria operatione et creatum fuisse et quotidie creari affirmare non haesito. — l. IV. c. 13.

streitet jedoch keineswegs der Lehre, dass Gott den Körper aus Erde geformt habe, weil ja auch hier Gott selbst den Körper mittelbar durch die Seele formte. Doch geht die Setzung der Seele nicht zeitlich der des Körpers vorher, sondern nur der Würde nach, als Ursache (wirkende Ursache). Die Seele als hervorbringender Grund des Körpers ist immer als denselben erzeugend zu denken. In dem Einen allgemeinen Menschen, in den Primordial-Ursachen ist schon dasselbe Verhältniss gegeben. In diesem haben auch alle Menschen gesündigt und ohne Sünde wäre der Körper nicht gebrechlich, himmlisch, ewig dem Geiste verbunden, so wie es nach der Auferstehung sein wird. Denn der Mensch war zur Glückseligkeit bestimmt.

Der sinnliche Körper ist daher nicht ein Gutes an sich, sondern nur ein zu dem substanziellen Guten des Menschen Zugegebenes, und damit ist der vierte Theil der Seele, die Lebenskraft und der äussere Sinn gegeben, welche daher nicht als constitutive Momente der Seele hervortreten. — Ohne Sünde würde die sensible und intelligible Natur im Menschen nicht von einander abweichen, es wäre auch keine Geschlechtsdifferenz vorhanden [1]). Der Mensch wäre ganz Vernunft, ganz Gott geeint, von den Primordial-Ursachen nicht differirend; er wäre Eines mit diesen im göttlichen Worte. — Der materielle Körper ist wie ein umhüllendes Kleid für den wahren Körper des intelligiblen Zustandes. Da nun aber Alles, was aus der Materie und ihrer Bewegung ist, ein Ziel haben muss und auch wirklich hat durch die göttliche Güte, so muss auch dieser sinnliche Körper sich auflösen in die Elemente. Dadurch wird aber der Mensch in seiner Unsterblichkeit nicht beeinträchtigt; denn durch den leiblichen Tod wird ja die Herstellung des ursprünglichen Zustandes ermöglicht; zudem weiss die Seele auch nach dem Tode um die ihr angehörigen Theile in den Elementen.

Als intelligibles Sein war der Mensch das wahre Ebenbild Gottes [2]). Alles was von Gott als dem Urbilde des Men-

---

1) Ibid. l. II. c. 6, c. 5.
2) Ibid. l. IV. c. 7.

schen ausgesagt werden kann, kann auch von dem Ebenbilde behauptet werden; dieser Satz gilt auch jetzt und zwar von den durch Gnade erleuchteten und gereinigten Menschen, nur mit dem Unterschiede, dass die göttliche Natur Gott ist durch die Erhabenheit des Sinns, die menschliche Natur aber Gott ist durch das reiche Geschenk der göttlichen Gnade [1]). Gott ist der anfangslose Grund, aber der Mensch hat einen doppelten Grund in den Primordial-Ursachen, wo Alles zugleich gesetzt ist, und in dem Hervorgehen der verschiedenen Substanzen und Formen. — So wie von Gott jeder Begriff zugleich bejaht und verneint werden kann, so kann auch vom Menschen Vieles bejaht und verneint werden. So wie Gott über Alles erhaben und in Allem ist; ganz in der Welt und dennoch nie aufhört ganz an sich ausser der Welt zu sein, so verhält sich die menschliche Natur; in allen ihren Theilen ist sie ganz und dennoch erhaben über dieselben als wahres Ebenbild Gottes [2]).

Johannes Scotus geht nun daran, den Satz zu erweisen, dass der Mensch als Mikrokosmos zu fassen sei, jedoch nicht in der Weise, wie bei Leibnitz es der Fall ist, wo durch den realen Zusammenschluss der Monaden, durch die prästabilitirte Harmonie, jede ein fortwährender Spiegel des Universums ist, indem sie das letztere stets aus sich und in sich vermöge der ihr innewohnenden Spontaneität idealiter erzeugt und wie in einem Spiegelbilde in sich enthält. Für Johannes Scotus dagegen ist der Mensch nicht blos auf eine solche rein idealistische Weise durch sein Denken und Vorstellen Mikrokosmos, sondern er ist es auch zugleich in realistisch-metaphysischer Weise. — Um dieses zu zeigen, macht Johannes Scotus darauf aufmerksam, dass im Menschen alle Creatur gesetzt sei, indem er zunächst auf den empirischen Menschen verweist.

Betrachtet man nämlich denselben, so zeigt sich, dass in ihm alle Creatur enthalten sei; denn er besitzt Vernunft gleich dem Engel, Verstand als Mensch, empfindet wie das unvernünftige Thier, wächst und lebt wie die Pflanze und besitzt

---

[1]) Ibid. l. II. c. 29 — c. 9.
[2]) Ibid. l. IV. c. 11.

einen Körper: deshalb kann der Mensch die Werkstätte aller Creaturen genannt werden, das Höchste und das Niedrigste ist im Menschen vereint.[1]) Es ist damit schon angedeutet, dass die sichtbare Welt nur des Menschen wegen da sei, damit er ihr vorstehe und sie beherrsche. Im Menschen ist alle Creatur gesetzt, weil in ihm zur Einheit verbunden, und zwar ist dieses nicht blos deswegen, weil alle Creatur in ihn zurückkehren wird; sondern auch weil durch ihn alle Creatur zu retten ist vor dem gänzlichen Untergange.[2]) Obwohl durch den bisherigen Gedankengang noch nicht erkannt wird, in welcher Erhabenheit der Mensch sich vor der Sünde befand, so kann doch schon die Behauptung aufgestellt werden, dass Gott in ihm alle Creatur die sichtbare, wie die unsichtbare gemacht habe, weil alle geschaffene Natur im Menschen angetroffen wird.[3])

Um nun den Satz, der Mensch (als intelligibler) fasse alle Creaturen in sich, speculativ darzuthun, geht Erigena auf den Satz der Identität von Denken und Sein zurück, der, wie gezeigt wurde, auch für das menschliche Denken gilt. Alles nun, was durch Verstand und Vernunft erkannt oder durch den Sinn vorgestellt wird, das wird in dem Erkennenden durch das Erkennen auf irgend eine Weise geschaffen. Die Kenntniss der Dinge, durch die Vernunft im Verstande erzeugt, wohnt naturgemäss dem Geiste inne; der Geist besteht ja eben nur als sein Wissen, und daher versteht er nicht nur seine Kenntniss und Wissenschaft, sondern wird auch von der letzteren verstanden. Denn der Mensch besteht ja eigentlich nur als ein intellectueller, also sich selbst begreifender Begriff, der von Ewigkeit im göttlichen Geiste geworden ist. Da nun der Mensch nur als Idee Gottes besteht oder vielmehr die Idee Gottes ist, und nur Denken ist, von Gott ihm aber durch die Vernunft die Kenntniss der Dinge mit dem Denken verliehen wurde, diese Kenntniss des Menschen aber auch schon sein ganzes

---

[1]) Ibid. l. III. c. 39. Non immerito homo creaturarum omnium officina dicitur, quoniam in ipso universalis creatura continetur. l. II. c. 4 — c. 5.

[2]) Ibid. l. IV. c. 5.

[3]) Ibid. l. IV. c. 7.

Sein ausmacht; so wird begreiflich, wie der im Menschen vorkommende Gedanke von den einzelnen Creaturen auch schon die Substanz der letzteren ist. In und mit dem Menschen ist daher alle Creatur die sensible wie die intelligible gesetzt. Die Idee des Menschen umfasst die Idee von anderen Creaturen, daher umfasst auch der Mensch alle Substanzen der letzteren; ja man kann sagen, der Mensch besteht als der Inbegriff der Substanzen aller Geschöpfe. [1])

Es wird im Bereiche des creatürlichen Seins nichts gefunden, was entweder nicht schon naturgemäss im Menschen wäre, oder dessen Gedanke in ihm nicht vorkommen könnte. Der Gedanke von etwas ist aber insofern besser als das durch denselben Gedachte, in wiefern die Natur desjenigen besser, in dem dieser Gedanke besteht. Alle vernünftige Natur muss auch der unvernünftigen sinnlichen vorgezogen werden, weil sie Gott ähnlicher ist. Daher bestehen die Dinge auch wahrhafter in den Gedanken von ihnen, die sich im Menschen befinden. Da nun der Gedanke von den Dingen dem Menschen

---

[1]) Ibid. l. V. c. 7. Mens itaque et peritiam et disciplinam suam intelligit, et sua peritia suaque disciplina intelligitur, non quid sed quia est, aliter enim coëssentialis et coaequalis trinitas non erit — sola itaque divina mens notitiam humanae mentis, peritae, disciplinalis, a se formatae veram possidet notionem. — Possumus ergo hominem definire sic: Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta. Num tibi videtur rerum omnium sensibilium et intelligibilium, quae potest humana mens intelligere, notionum quaedam in homine esse? — Videtur plane . . et quidem per hoc maxime intelligitur homo est quod cunctorum, quae sive aequaliter sibi creata sunt, sive quibus dominari praecipitur, datum est ei habere notionem. — Quid ergo mirum si rerum notio, quam mens humana possidet, dum in ea creata est, ipsarum rerum quarum notio est, substantia intelligitur; ad similitudinem videlicet mentis divinae. / Creata est igitur in eo irrationabilitas et omnis species omnisque differentia et proprietas ipsius irrationabilitatis, et omnia, quae circa eam naturaliter cognoscuntur, quoniam horum omnium et similium notitia in ipso creata est. Diximus in mente humana suique notitiam, qua se novit, et disciplinam, qua se ipsam discit et seipsam cognoscit, unam eandemque essentiam subsistere. c. 8. Proinde non irrationabiliter jubemur dicere et intelligere omnem visibilem et invisibilem creaturam in solo homine esse conditam, cum nulla substantia sit creata, quae in eo non intelligatur esse. Ubi enim (res sc.) melius cognitionem suam patiuntur ibi verius existere judicandae sunt. Porro si res ipsae in notionibus suis verius quam in seipsis subsistunt, notitiae autem earum homini naturaliter insunt, in homine igitur universaliter creatae sunt, quod reditus omnium in hominem suo tempore indubitanter probabit.

naturgemäss innewohnt, so bestehen auch die Dinge als allgemeine im Menschen und werden auch wieder dahin zurückkehren. — Indem das im Menschen sich bezeugende göttliche Sein und Denken immer als actuelles gedacht werden muss und der Mensch sein Sein mit seinem Denken empfangen hat, so hatte der Mensch auch die vollständigste Erkenntniss seiner selbst wie Gottes und der geschaffenen Dinge, weil er von Allem das Sein als solches schaute, wie es unmittelbar dem Denken innewohnt [1]). Die Idee der Welt lag also vor dem geistigen Auge des Menschen ausgebreitet. Der schöpferischen Weisheit ähnlich ging auch die geschaffene Weisheit, die menschliche Natur Allem voraus und erkannte Alles, was in ihr gemacht wurde, bevor es wurde. Der Begriff von den Dingen in der geschaffenen Weisheit ist die zweite Wesenheit der Dinge, aber er ist die Wirkung des höheren Begriffes im göttlichen Worte. So wie der göttliche Begriff der Dinge, den der Vater in seinem Sohne setzte, die Wesenheit derselben ist, und die Setzung von Allem, was um sie herum ist, so ist auch der Begriff der Dinge, den der Sohn in der menschlichen Natur erschuf, die Wesenheit derselben und das Subject aller ihrer Accidenzen. Die intellectuelle Kenntniss der Seele geht Allem voraus, was sie erkennt, und was sie vorauserkennt, ist in ihr als Wirkung, im göttlichen Verstande dagegen als Ursache. Aber dadurch ist nicht behauptet, dass die Wesenheit eine andere sei im Worte und eine andere im Menschen, sondern dass der Geist eine und dieselbe Wesenheit anders in ihren ewigen Gründen, anders in ihren Wirkungen subsistirend erkennt, denn dort überragt sie alle Einsicht, hier aber wird sie aus ihren Accidenzen als existirend erkannt. Die sichtbare wie die unsichtbare Creatur wurde zu gleicher Zeit im Menschen geschaffen. Auch die menschliche und Engel-Natur war Eines wegen des gegenseitigen Verständnisses; denn was immer der reine Intellect erkennt, in dem Allen wird er selbst und verbindet es mit sich zur Einheit. Auch wir (Joh. Scotus und

---

[1]) Ibid. l. IV. c. 9. Perfectissima ergo cognitio sui et creatoris ei ante peccatum naturaliter insita est, quantum cognitio creaturae et seipsam et causam suam potest comprehendere etc.

seine Schüler) werden, während wir disputiren, gegenseitig in einander hervorgebracht, sagt Erigena. Indem ich einsehe, was du einsiehst, werde ich zu deiner Einsicht gemacht, wenn du klar erkennst, was ich erkenne, du zu meiner, und aus zwei Intellecten wird durch die gemeinsame Erkenntniss einer gebildet. So werden wir in einander geschaffen, denn wir sind von unserem Intellect nicht verschieden, da ja unsere wahre und höchste Wesenheit der Intellect ist, der durch die Erkenntniss der Wahrheit gestaltet wird. [1])

Der Mensch ist so die Mitte und Vereinigung aller Creaturen. Ohne Sünde behauptete er sich als Ebenbild Gottes in seiner Erhabenheit, würde durch blosse Vernunft Alles erkennen und nach den göttlichen ewigen Gesetzen beherrschen, sein Wille wäre allmächtig, da er Eines mit dem göttlichen wäre [2]). Alle einzelnen Schöpfungsproducte sind im Menschen der Essenz nachgesetzt. Dabei spricht sich Johannes Scotus darüber nicht klar aus, ob im ersten Menschen die individuellen Essenzen aller einzelnen Menschen unmittelbar gesetzt sind, oder nur mittelbar, indem die allgemeine Essenz in ihm gesetzt ist, die sich dann nach der Sünde erst besondert, zu den individuellen Essenzen wird; wir möchten uns für die erstere Behauptung als die von Erigena vertretene entscheiden; doch darf man sich dieses nicht als völlige Trennung der individuellen Essenzen denken: sondern nur so, dass in und mit der Essenz des ersten Menschen auch die individuellen Essenzen in ihrer specifischen Bestimmtheit gegeben sind, die aber dennoch trotz des individuellen Bestandes in einer Verbindung Aller zu einem Ganzen bestehen, da ja alle Menschen im ersten Menschen nur Eines sein sollen. Wollte man ein Bild

[1]) Ibid. l. IV. c. 9. Qui enim — pure intelligit in eo quod intelligit fit. — Nam et nos dum disputamus in nobismet invicem efficimur. Siquidem dum intelligo, quod intelligis, intellectus tuus efficior et ineffabili quodam modo in te factus sum. Similiter quando pure intelligis, quod ego plane intelligo, intellectus meus officeris, ac de duobus intellectibus fit unus ab eo, quod ambo sincere et incunctanter intelligimus, formatus, — ac per hoc et ego in te et tu in me crearis. Non enim aliud sumus aliud noster intellectus; vera siquidem ac summa nostra essentia et intellectus contemplatione veritatis specificatus.

[2]) Ibid. . .

dafür, so möchten wir auf einen Baum aufmerksam machen, so wie dieser als eine Vereinigung von einer Vielheit von Individuen gedacht werden kann, da jeder Zweig, oder vielleicht gar jede angelegte Knospe sich als Individuum ansehen lässt und als solches vom Baume abgelöst unter den nöthigen anderen Voraussetzungen zu bestehen und sich zu entwickeln vermag, dasselbe aber auch schon in seiner Verbindung am Baume in einer specifischen Bestimmtheit besteht, so wäre in analoger Weise die Vereinigung der individuellen Essenzen im ersten Menschen zu denken.

Die von Johannes Scotus vorgetragene Lehre widerstreite aber der mosaischen Schöpfungsgeschichte nicht, obwohl sie den Menschen an die Spitze der Schöpfung stellt und dieselbe damit abschliesst. Die einzelnen Schöpfungstage heben in symbolischen Bildern die einzelnen Vorzüge des Menschen besonders hervor, — z. B. die drei Arten der Himmelslichter, Sonne Mond und Sterne bedeuten für den ersten Menschen die dreifache Art der Erkenntniss — und am Schlusse werden alle in ein Ganzes zusammengefasst. Das Paradies, in dem der erste Mensch sich vor der Sünde befand, ist nichts Anderes als der spirituelle Mensch selbst, wie er die ganze intelligible Welt in sich begreift.

Damit ist zwar der Inhalt der Anthropologie und Physik noch nicht abgeschlossen, aber die weiteren Betrachtungen darüber sind mit der Ethik verflochten; denn diese enthält den früheren Erklärungen zu Folge die Lehre vom Zwecke des Daseins, vom Bösen und von der Rückkehr der Creatur zu Gott. Es erübrigt also noch die Darstellung dieses Theiles des Systemes.

7. Ethik.

Die Stellung des Menschen vor der Sünde war die erhabenste, da der Mensch das oberste und vorzüglichste Geschöpf war. In dieser seiner erhabenen Stellung sollte sich der Mensch durch Klugheit, Mässigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit bewähren, um die vollendeteste Befriedigung und Seligkeit zu erlangen. Doch der Mensch, der wegen des überaus grossen an ihm vollzogenen göttlichen Liebeswerkes von Dank erfüllt, sich unmittelbar Gott zuwenden sollte, wie es das Abhängig-

keitsverhältniss forderte, wendete sich statt dessen früher zu sich selbst und fiel deshalb. [1]) Stolz war die Grundlage der ersten Sünde und die damit verbundene Selbstbelügung des Geistes. Mit dem Abfalle des Menschen von Gott ist aber der Abfall der ganzen Creatur gegeben, weil alle Creatur im Menschen gesetzt ist.

Nun ist Erigena bemüht, einen Grund für die Abweichung des ersten Menschen von dem ihm vorgesteckten Ziele aufzufinden und anzugeben; denn eine Versuchung von Aussen konnte ja nicht stattfinden, da ausser dem Menschen nur Gott allein noch bestand; Gott sich aber immer als absolutes Gute manifestirt.

Zunächst stellt er die Behauptung auf, der erste Mensch konnte getäuscht werden und sei auch wirklich getäuscht worden; der Grund der Möglichkeit liege darin, dass der Mensch trotz der Erhabenheit seiner Stellung sich dennoch nicht im Zustande der Vollendung befand, der erst durch wirkliche Verbindung mit seinem Urheber in der Theosis eintritt [2]). Das Böse konnte unter dem Scheine des Guten täuschen. — Allein eine Täuschung des ersten Menschen ist nicht zu begreifen, denn der spirituelle Mensch besteht ja nur als die essentielle Dreiheit von Vernunft, Verstand und innerem Sinne, welche alle drei einem Irrthume nicht unterworfen sind, da sie ja aus dem reinsten Lichte der Wahrheit, aus Gott selbst ihren Inhalt erhalten, und eben nur dieser Inhalt des göttlichen Denkens zur Anschauung gebracht wird. — Woher soll das Böse kommen, das da unter dem Scheine des Guten täuscht, wenn es nicht in Gott selbst liegt? Wenn es aber auch Etwas an sich wäre, wie vermöchte es den Menschen zu täuschen, da im Menschen gar nicht einmal die Fähigkeit zu einer Täuschung erkannt wird? Wir wissen ja, dass auch der empirische

---

[1]) Ibid. l. II. c. 25. Prius enim ad seipsum quam ad Deum conversus est, ideo lapsus est. l. IV. c. 16.

[2]) Ibid. l. IV. c. 5. Natura siquidem rationalis et intellectualis, quamvis noluit falli, potuit tamen decipi; praesertim cum nondum formationis suae perfectionem acceperit, quam merito obedientiae esset acceptura, in theosin, deificationem dico transformanda.

Mensch nur durch den äusseren Sinn eine Täuschung, eine unmittelbare und eine mittelbare, erfahren kann. Dieses beachtend möchte Erigena einen äussern Sinn am ersten Menschen zugeben, er nimmt aber allsogleich dieses gemachte Zugeständniss wieder zurück. Er befindet sich hier offenbar in der grössten Verlegenheit, er will Gott nicht zum Urheber des Bösen machen, findet aber auch im Menschen keinen Erklärungsgrund für den Abfall des letzteren. Endlich aber liegt die Consequenz des Denkens, die das Böse als ein Nichtiges zu Folge des eingenommenen pantheistischen Standpunktes erklärt.

Die nächstfolgenden Betrachtungen führen dazu, dennoch den Menschen von Ewigkeit her als sensiblen Menschen, wie der empirische besteht, und die Welt als körperliche Welt bestehend zu erklären. Es erscheint, möchte man sagen, die Idee der intelligiblen Welt wie die Idee des ersten Menschen als eines spirituellen, nur als eine Fiction des endlichen Denkens zum Zwecke der Erklärung, eine Fiction, die aber eben wieder aufgehoben werden muss; wie es auch mit beiden der Fall ist, wie das Folgende zeigt. Denn Alles, was sich im Laufe der Zeiten begiebt, das ist auf einmal und zugleich vor der Welt und mit der Welt gesetzt, obwohl es in zeitlicher Ordnung die sinnliche Welt erfüllt. Denn Gott weiss von Ewigkeit her, dass der Mensch sündigen werde, er hat daher in und mit dem Menschen schon die Folgen der Sünde gesetzt. Einiges ist also im Menschen der Sünde wegen gesetzt, das ist gewissermassen ein ausser der Idee des Menschen Gelegenes, ein Hinzugegebenes [1]). Ohne Sünde würde der Mensch nicht durch die natürliche Geschlechtsdifferenz geschieden, aber der Sünde wegen tritt diese ein und mit ihr zugleich auch die sensible Welt unter den Formen von Raum

---

[1]) Ibid. l. IV. c. 14. Quoniam igitur de sua praescientia, quae falli non potest, certissimus erat, etiam prius quam homo peccaret, peccati consequentia in homine et cum homine simul et semel concreavit, in homine facta sunt quaedam — propter delictum praescitum atque certissime futurum. Multa enim praescit Deus, quorum non est causa ipse, quia substantialiter non sunt.

und Zeit, wie die letzteren erfahrungsgemäss sich als körperliche Ausdehnung und als Aufeinanderfolge von Zeitmomenten darstellen [1]). Die sensible Welt, wie die empirische Entwicklung des Menschen, ist daher wie ein zum wahren Sein des Menschen Hinzugekommenes zu fassen, damit die allgemeine Schuld abgebüsst werden könnte, und die Natur gereinigt wieder Gott verbunden sein möchte, — daher ist nicht nur die intelligible, sondern auch die sensible Welt ewig, und die letztere enthält die erstere in sich; sie ist nur eine Verhüllung derselben. Das Böse und seine Folgen sind daher ewig von Gott gesetzt, denn was Gott denkt, das muss ja sein. — Allein das ist bei der göttlichen Güte nicht möglich; beides, das Böse, wie die sinnliche Welt, ist daher kein wahrhaft Seiendes.

Auch damit ist jedoch Johannes Scotus nicht zufrieden, sondern er untersucht den Ursprung der bösen That noch genauer. Die böse That sei nicht zu begreifen, ohne vorhergegangenen Willensentschluss dazu, daher geht der böse Wille der bösen That vorher. Der Mensch war daher nie ganz ohne das Böse, ohne die Sünde; denn die in dem freien Willen gelegene Veränderlichkeit als Ursache des Bösen ist schon selbst als ein Böses anzusehen, da man ja doch die Ursache des Bösen ein Böses nennen müsse [2]). Der Mensch ging deshalb auch nach dem Sündenfalle nicht zu Grunde, weil Gott nicht wollen kann, dass ein von ihm gesetztes Geschöpf zu Grunde gehe. Es hatte ja auch im Menschen nicht die Natur als solche gesündigt, sondern nur der verkehrte Wille, welcher sich gegen die vernünftige Natur unvernünftig bewegt. — Man müsste daher daraus schliessen, dass der freie Wille selbst wieder nur eine Folge der Sünde sei, weil er den Charakter der Sünde an sich trägt, obwohl er früher als Geschenk der göttlichen Gnade bezeichnet wurde. —

[1]) Ibid. l. IV. c. 12.

[2]) Ibid. l. IV. c. 14. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset mala voluntas. — Ac per hoc datur intelligi, hominem nunquam peccato caruisse: sicut nunquam intelligitur absque mutabili voluntate substitisse.

Denn Alles, was der Natur nach im Menschen gelegen ist, das ist ein Gutes; Alles dagegen, was gegen die Natur dazu gegeben ist, das ist ein dem Menschen nicht Entsprechendes, ein Fremdes, obwohl es im Thiere ein Gutes sein kann [1]).

Der verkehrte freie Wille, das ist also der eigentliche Grund des Bösen [2]); aber selbst für diese seine Verkehrtheit ist noch ein Grund zu suchen. Ein solcher kann aber nicht gefunden werden, denn in den natürlichen Bewegungen der verständigen und vernünftigen Creatur giebt es keinen dafür. Der Ursache des Bösen kann daher auch kein Sein zugeschrieben werden; es ist ein Grundloses, das jedes natürlichen Ursprunges entbehrt [3]). Der freie Wille als solcher kann aber nicht ein Böses an sich genannt werden und auch das, was aus ihm folgt, kann kein schlechthin Böses sein; denn der freie Wille ist dazu da, um Gott unterthänig zu sein und die Schönheit der Welt zu fördern; er wird nur durch die unvernünftigen und unbegründeten Bewegungen gefangen genommen, zum Unerlaubten hingerissen. Daraus entsteht daher auch nicht ein schlechthin Böses, sondern etwas, was durch Gottes Gerechtigkeit zu corrigiren, und durch göttliche Barmherzigkeit zurückzurufen ist. Das Böse ist daher ein Grundloses, Unförmliches und Formloses; es befindet sich deshalb auch nicht im Bereiche des von Gott gesetzten Seins; es ist nichts Essentielles. Es ist das Böse Nichts durch Beraubung. Das Böse und die Sünden sind etwas, was an sich nicht bestehen kann, und beides wird daher auch in Nichts verwandelt werden [4]). Es wird daher auch kein Fehler gefunden, der nicht den Schatten einer Tugend an sich tragen würde, entweder

---

[1]) Ibid. l. V. c. 7.

[2]) Ibid. l. IV. c. 16. Non in humana natura plantatum est malum, sed in perverso irrationabilique motu irrationabilis liberaeque voluntatis est constitutum.

[3]) Ibid. l. V. c. 31. Ipsius perversae voluntatis causa in naturalibus motibus rationabilis et intellectualis creaturae non invenitur. Et enim causa mali esse non potest; incausalis itaque est omnique naturali origine carens. De praed. c. III. 3. X. 4. causa malae voluntatis neque inveniri neque sciri potest.

[4]) Ibid. l. V. c. 36, l. IV. c. 16, l. V. c. 27.

durch täuschende Aehnlichkeit oder als das gerade Gegentheil. So trägt der Stolz durch Aehnlichkeit den Schatten der Macht an sich, der Muth den der Tapferkeit; so ist die Bosheit der Gegensatz der Güte, denn während die Güte Alles aus dem Nichtsein in's Sein ruft, sucht die Bosheit Alles zu zerstören, wodurch sie sich aber auch selbst vernichten würde, wenn ihr Werk je vollkommen gelingen könnte. Denn mit dem Untergange der Naturen würden auch die an denselben haftenden Fehler verschwinden; durch die Macht der Güte wird dagegen jede Natur in ihrem Bestande vor dem Untergange bewahrt. Es wird aber die Bosheit zugelassen zum Lobe des Guten durch den Vergleich mit seinem Gegentheile, und durch die Erweckung von Tugenden durch vernunftgemässe Bethätigung; dann aber zur Reinigung der Natur selbst, bis Tod und Bosheit verschwindet und die Güte allein herrscht [1]).

Das Böse selbst ist eine Quelle des Guten und die Fehler der Sünden können im vollkommenen Menschen in Tugenden verwandelt werden. Ja es giebt keinen Fehler, der durch göttliche Gnade in dem Weisen nicht in eine Tugend verwandelt werden könnte. So entsteht aus dem Bösen selbst ein Gutes, während die Schande der Bosheit die Schönheit der Güte zu verunzieren nicht vermag. Das Böse ist deshalb auch kein ewig-bestehendes, denn es hat seine nothwendigen Gränzen, nämlich in dem Grade der Beraubung. Die Güte Gottes wirkt aber fort und fort, sie ist an keine Gränze gebunden; sie muss also einmal das Böse völlig aufheben, so dass in jeder Natur nur die göttliche Güte erscheint, daher werden auch die Bösen einst wieder gut werden. — Alle vernünftige Natur strebt zu Gott und ist dadurch gut, in Vielen aber täuscht sie sich und wird getäuscht auf dem Wege zum höchsten Gute. Darin bestehen die unvernünftigen Bewegungen, welche die Bosheit ausmachen. Denn die letztere ist das Vergessen der natürlichen Güter von Seiten der vernünftigen Seele, der Mangel an Streben (Wirksamkeit) der in der Natur gelegenen Kräfte nach ihrem Ziele, und die unver-

---

[1]) Ibid. l. I. c. 68.

nünftige Bewegung der Vermögen nach etwas ausser dem Ziele durch das falsche Urtheil. Dieses wahre Ziel ist aber die Ursache von Allem [1]). Dahin wird auch die menschliche Natur nach Austilgung alles Bösen bewegt werden, um die Freuden der Glückseligkeit zu geniessen. — Aber das, was die Creatur durch ihre Bewegung — ob sie richtig oder unrichtig, — sucht und anstrebt, ist unendlich und aller Creatur unzugänglich, daher wird es immer gesucht und das, welches sucht, wird immer davon bewegt und das Suchende findet auf eine Weise das Gesuchte, und findet es auch nicht, weil es nicht gefunden werden kann. Es wird gefunden durch Theophanien; es wird aber nicht gefunden durch unmittelbare Anschauung der göttlichen Natur an sich. Dabei ist natürlich Theophanie in der weitesten Bedeutung zu nehmen; dadurch wird erkannt, dass, aber nicht, was Gott sei.

Das Böse im Gegensatze bestehend, wie Schatten gegenüber dem Lichte, vervollständigt die Harmonie des Universums, denn die Schönheit des Weltalls wird eben durch das Zusammentreffen von Gegensätzen erzeugt. Das Lob des Guten wäre auch nicht so gross, wenn der Vergleich mit dem Tadel des Bösen nicht wäre. Das Böse erscheint daher, so lange es für sich betrachtet wird, tadelnswerth; in wiefern aber aus seiner Betrachtung das Gute gelobt wird, kann es nicht vollkommen des Lobes entbehren. Das Böse ist überhaupt nur ein Scheinbares, das durch die Betrachtung der einzelnen Theile des Alls entsteht, während es in der Gesammterfassung des Universums als Ursache der Schönheit sich geltend macht [2]). Es darf aber nicht Wunder nehmen, dass so viel für schlecht und böse gehalten werde, da Wenige bis zu der Stufe der Erkenntniss sich emporgeschwungen haben, von welcher aus begriffen wird, dass im Universum kein Böses, Schlechtes enthalten sein könne. Wenn aber Jemand fragt, warum denn dieser Schein sich erzeuge und worin er bestehe, so sei darauf zu antworten, nicht anderswoher erzeuge er sich, als aus

[1]) Ibid. l. V. c. 25, c. 26, c. 27.
[2]) Ibid. l. V. c. 36.

dem Truge der Eitelkeit, und er bestehe in den falschen Schlüssen, welche etwas als seiend vorgeben, was gar nicht ist, indem sie glauben machen, Alles, was ihren wollüstigen Strebungen entgegensteht, sie verhindert und einschränkt, sei ein Böses, weil es ihnen schadet. Alle diese Vorstellungen sind also durch die unvernünftigen Begierden hervorgegangen und erfunden worden. Woher aber im empirischen Menschen die unvernünftigen Bewegungen stammen, das kann nicht angegeben werden; sie sind eben so grundlos, wie im ersten Menschen, immer aber ist die wollüstige Begierde die eigentliche Ursache des Bösen [1]).

Das Böse, die Sünde, ist daher nichts Effectives, wohl aber ein Defectives, es ist eine Störung des vollkommenen, und glückseligen Lebens [2]). Wenn aber alle wahre Kraft und Bewegung von Gott stammt, und auch alle richtigen Bewegungen des Herzens auf Gott zurückzuführen sind [3]), so ist es natürlich, dass sich für die verkehrte Bewegung des bösen Willens kein Grund auffinden lässt.

Diesen gewonnenen Erkenntnissen gemäss wird von Erigena auch die Aufgabe des menschlichen Lebens bestimmt. Die eigentliche Aufgabe kann natürlich nur darin bestehen, die Wiedervereinigung mit Gott herzustellen. Dazu ist der Weg theoretisch und practisch zugleich. Es wird von Erigena die Bekämpfung der thierischen Leidenschaften, Zurückhaltung der unvernünftigen Bewegungen gefordert. Diese unvernünftigen Bewegungen streben nach den Gütern dieser Erde; dieselben sind aber keine wahren Güter, sondern täuschen denjenigen, der nach ihnen strebt [4]). Die natürlichen Güter können aber auch gut oder schlecht gebraucht werden; dazu besitzt der

---

[1]) Ibid. l. V. c. 36. Ego autem securus sum incunctanter prospiciens, quod nemo eas (causas sc. perversae voluntatis) potest reperire. Ut enim malum incausale est et nullo modo invenitur, unde est, ita naturalis boni illicita abusio ex nulla naturali nascitur causa.

[2]) De praed. X. 4. Quae cuncta sint, quis non videat, nisi qui sensu caret, totum quod dicitur peccatum, ejusque consequentias in morte non aliud esse, quam integrae vitae beataeque corruptiones.

[3]) De praed. VIII. 7. — — quid nos prohibet et omnes rectas motus animi nostri conditori nostro referre.

[4]) De div. nat. l. V. c. 36.

Mensch Vernunft und Verstand, um das Gute schön zu finden. Der Gute benutzt auch Alles zum Lobe des Herrn, die Bösen aber verstärken durch die natürlichen Güter nur den Drang ihrer verkehrten Begierde [1]. Ein und derselbe Gegenstand kann in der Vorstellung zum Bösen wie zum Guten führen. Es wird dieses durch Beispiele erläutert: Zwei Menschen sehen eine schön gearbeitete goldene Schüssel; der Weise wird durch den Anblick das ästhetische Interesse erregt und befriedigt finden, der Geizige aber wird von der Begierde, sie zu besitzen, hingerissen. Die Veranlassung zu dem Hervortreten der unvernünftigen Bewegungen liegt also in den durch die sinnliche Welt hervorgerufenen Vorstellungen von den natürlichen Gütern; sie entspringen also eigentlich aus der Materie und haben sie nach dem Sündenfalle zu ihrem Inhalte [2]. Sobald die Materie zu Grunde geht, verschwinden damit auch jene unvernünftigen Bewegungen. — Die Gewalt des Körpers und seine Regungen sind zu überwinden, da ja Alles, was damit im Zusammenhange steht, ein Nichtiges, wie der Körper selbst nichts an sich, sondern nur in den Relationen und der Verbindung der Accidenzen besteht.

Doch Alles dieses ist nur wie eine Vorbereitung zum wahren Streben nach der Vereinigung mit Gott anzusehen; dieses ist der Hauptsache nach doch nur theoretisch. Denn die Hauptaufgabe besteht doch nur darin, die eigentliche Thätigkeit der Seele, die Vernunft, durchwegs zur Geltung zu bringen. Diese Aufgabe aber besteht in nichts Anderem, als sich und Gott, so weit es eben dem Einzelnen gestattet ist, zu erkennen. Dazu aber sei der geeignetste Weg der, den Menschen verstehen zu lernen, weil er ja das Ebenbild Gottes ist [3]. Auf diese Weise wird auch die Vereinigung mit Gott wirklich angebahnt und, wer das Universum denkend durchdringt, der steigt zu Gott hinan. Durch die Kraft des

---

[1]) Ibid. l. IV. c. 16.

[2]) Ibid. l. V. c. 30.

[3]) Ibid. l. V. c. 31. — — — Et quae est rationabilis naturae operatio, praeter seipsam et Deum suum quantum datur sciri, quia superat omnem scientiam scire.

inneren Schauens tritt der geistige Mensch in die Ursachen ein, über welche er urtheilt; er erkennt auf diese Weise, wie Alles in den Ursachen zugleich und Eines ist [1]). Der Mensch löst sich also durch die speculative Denkbewegung ganz los von aller Täuschung, die durch die Sinnenwelt bereitet wird: er wird nicht gefangen gehalten von dem Scheine der sensiblen Welt, deren Nichtigkeit er erkennt. Es begreift auch der Mensch, wie dieser Schein aufgehoben werde mit dem Beginne der Rückkehr in Gott. — In dieser Erkenntniss besteht die Theorie des Menschen und sie kann in verschiedenen Arten bestehen. Erigena unterscheidet hier fünf verschiedene Stufen. Die erste Stufe besteht in der allgemeinen, gemeinsamen und substantiellen Kraft, woran alle Menschen zugleich und auf einmal durch die erste Setzung theilnehmen, ob sie gut oder böse sind; die zweite zeigt sich im Leben des Einzelnen. Die dritte Stufe ist in der allgemeinen Rückkehr in den engelgleichen Zustand, welcher verlassen wurde. Die vierte Stufe wird in denjenigen gefunden, die in diesem Leben vor Allem ihre gemeinsame Natur und Gott selbst suchen, die also geeignet sind, in die Reinheit der allgemeinen Natur zurückzukehren und durch göttliche Gnade über Alles hinausgehoben, Alles auf Gott übertragen. Die fünfte Art ist die, welche einst Alle besitzen werden, die aber sich nicht zu demjenigen Grade erheben, der den Gerechten bereitet ist, da sie im Leben von Liebe zum Zeitlichen befangen, Gott nicht dienen wollten [2]).

Zur Rückkehr der sinnlichen Welt in Gott wird die Erlösung als etwas Nothwendiges angenommen. Dabei müssen wir aber in der Lehre des Johannes Scotus einen Unterschied

---

[1]) L. V. c. 36. In ipsum itaque Deum ascendit, qui universitatem creaturae simul contemplatur et discernit et dijudicat; neque ejus judicium fallitur, quoniam in ipsa veritate, quae nec fallitur nec fallit, quia est quod ipse est omnia vidit. Virtute siquidem internae speculationis spiritualis homo in causas rerum, de quibus judicat, intrat. Non enim juxta exteriores sensibilium rerum species discernit omnia, verum juxta interiores earum rationes et incommutabiles occasiones principaliaque exempla, in quibus omnia simul et semel sunt, unum sunt. —

[2]) Ibid. l. V. c. 32.

machen hinsichtlich seiner Ansicht über das Factum der Erlösung und jener über die Persönlichkeit des Erlösers. Was den letzten Punkt, die historische Erscheinung der Person Christi, überhaupt die Christologie betrifft, so finden wir bei Johannes Scotus einen engen Anschluss an den positiven Lehrbegriff. Er gründet darauf die Lehre von der Kirche, von den Sacramenten, die freilich meist symbolisch gefasst werden, ferner die Lehre von der Entwickelung und Erziehung des Menschengeschlechtes; hinsichtlich dieser Entwickelung glaubt er acht Perioden unterscheiden zu müssen, von denen sechs in das Diesseits und zwei in das Jenseits, das mit der Auferstehung beginnt, fallen. Allein alles Dieses ist ein von aussen Aufgenommenes und gewinnt keinen durchgreifenden Einfluss auf die Gestaltung seiner Lehre. Anders ist es hinsichtlich des Factums der Erlösung. Trotz aller früheren Behauptungen von der Nichtigkeit des Bösen und des trügerischen Scheines der Sinnenwelt findet er auf einmal in beiden eine positive Macht; es spricht sich darin wenigstens das Bewusstsein der unleugbaren Wirklichkeit dieses Scheines aus. Würde nun dieses Trugbild des Scheines einen ewigen Bestand haben, so wäre die ideale Ordnung und Harmonie geradezu wirkungslos, die göttliche Causalität und die ihr innewohnende Güte könnte sich nicht als solche bezeugen und mit der Aufhebung der Wirkungen wäre auch die Ursache dauernd aufgehoben oder verneint. Daher ist die Erlösung nothwendig als Weltrestauration. Die durch die Ursünde in der Welt factisch hervortretende Negation in dem Selbstoffenbarungsprocesse des Absoluten muss durch das göttliche Wort abermals negirt werden, um so die ursprüngliche Position wieder rein und ungetrübt herzustellen. Es ist so das Herabsteigen Gottes zur Menschennatur nicht ein freier Act der Gnade und des göttlichen Erbarmens, sondern nur Liebe zu sich selbst, so zu sagen ein metaphysisch Nothwendiges, ein nothwendiges Moment in dem dialektischen Processe, durch den das Absolute die Welt aus sich und in sich setzt, wobei in den Formen des Endlichen jener Schein des Bösen und der Sinnenwelt sich nothwendig erzeugt. Dieses spricht Johannes Scotus gerade zu uns, wenn er sagt: Christus stieg nach seiner Gott-

heit in die Wirkungen der in ihm gelegenen Ursachen, nämlich in die sichtbare Welt durch Annahme der Menschennatur herab, damit er die Wirkungen der Ursachen, die er nach seiner Gottheit ewig und unveränderlich besitzt, nach seiner Menschheit rettete, und in ihre Ursachen zurückrufe, damit sie selbst darin in einer unaussprechlichen Einigung, so wie auch die Ursachen selbst gerettet würden. Es ist, als wenn er offen hätte sagen wollen: Wenn Gottes Weisheit nicht in den Wirkungen der Ursachen, welche in ihm ewig leben, herabstiege, so würde der Grund der Ursachen untergehen; denn wenn die Wirkungen der Ursachen untergingen, würde auch keine Ursache zurückbleiben, so wie keine Wirkung bleiben würde, falls die Ursachen untergingen, denn da sie correlat sind, entstehen beide zugleich und gehen beide zugleich unter, oder bestehen zugleich und immer. In Christus hat auch die Wiedervereinigung der Creaturen durch Erhöhung derselben in das göttliche Sein auf specielle Weise factisch begonnen und sie wird sich am Ende der Welt vollenden. Durch die Vereinigung der intellectuellen Creatur mit Christus durch Annahme der Menschennatur werden auch die durch die Natur der endlichen Vernunftwesen nothwendig gegebenen Schranken des Erkennens durchbrochen; diese endliche Kraft wird über sich selbst hinausgehoben, und so gestattet das unzugängliche Licht selbt einen Zutritt, wird in den intellectuellen Creaturen offenbar. Darum hat die Erlösung auch für das Geisterreich dieselbe Bedeutung, wie für den Menschen, und in der allgemeinen Rückkehr macht sich in allem Denken und Erkennen der endlichen Vernunftwesen nur jenes höhere Licht des göttlichen Logos geltend [1]).

---

[1]) Ibid. l. V. c. 25. Quare descendit (sc. Verbum dei)? — Nullam aliam ob causam, ut opinor, nisi ut causarum, quas secundum suam divinitatem actualiter et incommutabiliter habet, secundum suam humanitatem effectus salvaret inque suas causas revocaret, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione sicuti et ipsa causa salvarentur. Ac si aperte diceret, si Dei sapientia in effectus causarum, quae in ea aeternaliter vivunt, non descenderet, causarum ratio periret; pereuntibus enim causarum effectibus nulla causa remaneret, sicuti pereuntibus causis nulli remanerent effectus, haec enim relativorum ratione simul oriuntur et simul occidunt, aut simul et semper permanent. — Totus itaque mundus in verbo

Für den empirischen Menschen ist diese Rückkehr zu Gott ein Gegenstand der Hoffnung und sie beginnt mit seinem Tode. Dieser ist nichts Anderes, als die Rückkehr des Körpers in die Elemente [1]), und so wie die Menschen- und Thierkörper nicht in Nichts zerfallen, so verhält es sich auch mit der ganzen sichtbaren Welt. Doch hört der Mensch nie auf Mensch zu sein, d. h. als Leib und Seele zu bestehen, obwohl die Theile sich scheiden und die Seele ihre gewohnte Herrschaft auszuüben aufhört; denn die in die Elemente zurückgekehrten Theile bleiben auch dort noch in unveränderlicher Beziehung zum Ganzen und das Ganze bleibt bezogen zu den Theilen [2]). Was daher für den äusseren Sinn sich zu scheiden scheint, bleibt für die Vernunftbetrachtung Eines. Der Körper bleibt Körper, die Seele bleibt Seele, und auch in den Elementen regiert und beherrscht die letztere den Körper, und zwar noch vollständiger als jetzt, weil die Elemente der Seele ähnlicher sind, als die dicke, schwere Materie.

Die menschliche Natur strebt von selbst darnach, in ihren Ursprung (Anfang) zurückzukehren, d. i. in das göttliche Wort; denn das Ziel aller Bewegung ist ihr eigener Anfang, um dort zur Ruhe zu gelangen. Keine Creatur strebt darnach, in Nichts zu zerfallen, was bei gänzlicher Losreissung von

---

Dei unigenito incarnato, inhumanato adhuc specialiter restitutus est, in fine mundi vero generaliter et universaliter in eodem restaurabitur. Quod in seipso specialiter perfecit, generaliter in omnibus perficiet. — — Accipiens humanam naturam, omnem creaturam accipit — si humanam naturam — salvavit et restauravit, omnem profecto creaturam visibilem et invisibilem restauravit. Hinc non incassum credimus et intelligimus incarnationem verbi divini non minus angelis quam hominibus profuisse: profuit namque hominibus ad redemtionem suaeque naturae restaurationem, profuit angelis ad cognitionem. Incomprehensibile quippe erat verbum omni creaturae visibili et invisibili h. e. intellectuali et rationali, angelis videlicet et hominibus, prius quam incarneretur; quoniam remotum et secretum super omne quod dicitur et intelligitur; incarnatum vero quodammodo descendens, mirabili quadam theophania et ineffabili et multiplici sine fine in cognitionem angelicae humanaeque naturae processit, et super omnia incognitam ex omnibus naturam, in qua cognosceretur assumsit, mundum sensibilem et intelligibilem in seipso incomprehensibili harmonia adunans. Et lux inaccessibilis omni creaturae intellectuali et rationali praebuit accessum.

[1]) Ibid. l. III. c. 9.

[2]) Ibid. l. III. c. 38.

ihrer Ursache eintreten müsste. Hatte sich aber aus irgend einer Ursache die Gott ähnliche Creatur von ihm entfernt und war sie dadurch Gott unähnlich geworden; so strebt sie immer, zum Ursprunge zurückzukehren, um wieder jene Aehnlichkeit mit Gott zu erlangen. Es giebt daher auch für die sinnliche Welt kein anderes Ziel, als die Rückkehr in Gott und die Primordialursachen, darin sie naturgemäss besteht [1].

Diese Rückkehr der von Gott getrennten Creatur ist eine stufenweise. Die erste Stufe ist der leibliche Tod; die zweite vollzieht sich in der Auferstehung. Die dritte besteht in der Verwandlung des Körperlichen in Geistiges. Die vierte Stufe tritt dann ein, wenn die ganze Menschennatur in die Primordialursachen zurückkehrt, die immer in Gott verharren; die fünfte endlich dann, wenn die Natur selbst ganz in Gott aufgeht, und Gott Alles in Allem sein wird und Nichts sein wird, als Gott allein [2]. Ein solches Ineinswerden der Bestandtheile des Menschen erscheint als möglich, da ja eigentlich in der ganzen menschlichen Natur nichts existirt, was nicht ein Spirituelles, Intelligibles wäre; ist ja doch auch die Substanz des Körpers ein Intelligibles [3]. Es sei daher nicht der Vernunft zuwider, wenn eine Vereinigung der Substanzen behauptet werde. Die niedere wird bei dieser Vereinigung von der höhern aufgenommen, nicht damit sie vernichtet würde, sondern dass sie mehr an Bestand gewinne und mit der höheren Eines sei. Dieses geht von Stufe zu Stufe fort bis zur Vereinigung mit Gott. — So wie die durch die Sonne durchleuchtete Luft nichts Anderes zu sein scheint als Licht, nicht weil die eigene Natur verloren gegangen ist, sondern weil darin das Licht vorherrscht, so dass die Luft selbst schon für das Sein des Lichtes angesehen wird: oder, so wie das Eisen, im Feuer flüssig geworden, von seiner eigenthümlichen Natur nichts für die Sinne beibehält, sondern ganz in der Qualität des Feurigen aufgegangen zu sein scheint: so wird

---

[1]) Ibid. l. V. c. 3. l. II. c. 11.

[2]) Ibid. l. V. c. 8.

[3]) Ibid. In humana quidem natura nil subsistit, quod spirituale et intelligibile non sit. Nam et substantia corpors profecto intelligibilis est.

nach der Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott, Gott Alles in Allem sein, nicht weil die menschliche Natur zu bestehen aufhören würde, sondern weil sie Theil hat am göttlichen Sein, so dass Gott allein in ihr zu sein scheint [1]).

Alle, die dereinst ihrer Verdienste wegen der Theosis theilhaftig werden, steigen über die durch Raum und Zeit gesteckten Schranken hinaus; denn was durch diese begränzt wird, ist endlich, die Glückseligkeit ist aber ewig, unendlich. Sobald sie über diese Gränzen ihrer Natur hinausgelangen, wird auch Gott, der allein wahrhaft ist, in ihnen allein erscheinen, ohne dass jedoch ihre eigene Natur vernichtet würde [2]).

Diese Rückkehr, sobald sie eintritt, bewirkt die Auflösung der Individuen in ihre Formen (Arten); der Arten in die Geschlechter und dieser in die Essenzen und endlich in die göttliche Weisheit, wovon alle Theilung ausgegangen und wo alle Theilung endigt [3]). Alle Substanz von den vergänglichen Accidenzen befreit, besitzt alsdann bloss die Zierde der natürlichen Kräfte und besteht in unauflösbarer Einheit, durch Geschenke der Grade geschmückt, durch die Anschauungen der ewigen Glückseligkeit vollkommen verklärt, in Gott selbst verwandelt, so dass sie Gott zwar nicht von Natur aus, wohl aber durch Gnade geworden ist. Die ganze Natur ist dann mit dem Menschen geeint und zur Einheit verbunden; der menschliche Geist wird in das göttliche Nichtwissen hineingezogen, nur Gott in seiner Erhabenheit über alles Denk- und Begreifbare schauend. — Eine solche Vereinigung ist möglich; denn durch das Anschauen Gottes kann der Menschengeist Eines werden mit Gott, weil ja das klar Erkannte Eines wird mit dem Erkennenden. Diese Vereinigung ist jedoch nur durch gnostisches Wissen vollkommen zu begreifen.

Während der erste Schritt zur Rückkehr in Gott durch den Tod geschieht, so geschieht der zweite durch die Auf-

---

[1]) Ibid. l. I. c. 10 u. a. and. O.
[2]) Ibid. l. V. c. 41. — c. 42.
[3]) Ibid. l. II. c. 8. — l. III. c. 15.

erstehung. Diese soll zwar nur durch die erlösende Gnade denkbar sein; allein diesem gegenüber wird sie auch ohne dieselbe begreiflich gemacht; denn das natürliche den Substanzen der Menschenkörper innewohnende Vermögen, das dieselben nie ganz verlässt, gewinnt einmal die Oberhand, so dass durch eigene Kraft die Körper zum Leben wieder hergestellt werden in voller Integrität. Diese wieder hergestellten Körper sind jedoch keine materiellen mehr, sondern spirituelle oder vielmehr der Körper übergeht geradezu in Geist [1]). — Endlich entscheidet sich aber Erigena dafür, dass bei der Auferstehung beides, Gnade und die in der Natur des Menschen gelegene Kraft, zusammen wirken. Da nun aber die menschliche Natur ganz vergeistigt wird und mit dem Menschen, weil alles Geschaffene in ihm ist, auch die sensible Welt die Metamorphose der Auferstehung durchlaufen müsse, so werde begreiflich, wie auch sie in die Ursachen zurückkehren kann. Doch soll sie nicht in Gott selbst übergehen, da die Deification nur ein Geschenk für die reinsten vernünftigen Entitäten sei [2]). Es soll diese Vereinigung der geschaffenen Naturen einerseits untereinander, andererseits mit Gott in derselben Weise geschehen, wie die Besonderung und Theilung erfolgte. Nun zerfalle aber zuerst die Natur in die geschaffene und nichtgeschaffene; die geschaffene in die sensible und intelligible. Die sensible Natur scheidet sich in Himmel und Erde; eine vierte Theilung sondert das Paradies von der Erde, und durch eine fünfte letzte besondert sich der Mensch in Mann und Weib. Die Vereinigung erfolgt nun in umgekehrter Ordnung. Zunächst verschwindet bei der Auferstehung die Geschlechtsdifferenz im Menschen, so dass der reine Begriff des Menschen wie vor der Sünde, hergestellt wird. Darauf wird Erde und Paradies vereint, so dass nur letzteres sein wird. Dann vereinigt sich Himmel und Erde, worauf die Verwandlung der geeinigten sensiblen Creatur in die intelligible eintritt, so dass alle Creatur nur intelligibel

---

[1]) Ibid. l. V. c. 23, c. 37.
[2]) Ibid. l. V. c. 23.

sein wird. Endlich wird die gesammte Creatur mit Gott zur Einheit verbunden. Diese Vereinigung erfolgt so, dass immer das Niedere von dem Höheren aufgenommen wird, doch so, dass die eigenthümlichen Substanzen und Essenzen bewahrt werden [1]).

In dieser allgemeinen Vereinigung will Erigena, wie schon die letzte Bemerkung zeigt, für den Menschen seinen individuellen Bestand retten; sei es, dass er darauf achtet, dass auch in der letzten Besonderung, wie Ritter meint, ein Theil der Wahrheit enthalten sein müsse, sei es, dass er, was wahrscheinlicher ist, durch das Weitere wieder nur eine Harmonie mit der positiv christlichen Anschauungsweise erzielen will. Zu dem Ende werden zunächst Beispiele von Vereinigungen ohne Störung der individuellen Beschaffenheit angeführt. So wie die Lichtstrahlen von einer glänzenden Kugel nach allen Seiten sich verbreiten, ohne sich zu stören, so dass überall die Kugel wahrgenommen wird, oder so wie viele Lampen in einer Kirche doch nur eine Helle im Raume verbreiten, aber jede ihr eigenes Licht behält; oder so wie die Töne eines Accordes mit einander verbunden sich dennoch nicht vernichten, so könne die Vereinigung der ganzen Menschennatur gedacht werden. Auf diese Weise sei es gar wohl möglich, dass die Eigenthümlichkeit der einzelnen Substanzen bewahrt werde [2]).

In der Auferstehung ist der Mensch weder böse noch gut; denn nur die Natur als solche wird auferstehen [3]). Dennoch sollen aber dem Bösen die sinnlichen Vorstellungen bleiben, sein Geist soll gleichsam von diesen gefangen gehalten werden, aber es entspricht diesen Vorstellungen nichts. Mit den verbleibenden Vorstellungen von den irdischen Gegenständen soll auch das Streben nach denselben, die sinnliche Begierde fortbestehen. Aber alle Möglichkeit, den Vorstellungen entsprechend ein Böses wirklich zu vollführen, wird auf-

---

[1]) Ibid. l. V. c. 20.
[2]) Ibid. l. V. c. 12, c. 13.
[3]) Ibid. l. V. c. 28.

gehoben; die blosse Gelegenheit, die reine Neigung zum Bösen soll übrig bleiben, ohne dass dieser je ein Wirkliches entspräche. Der Böse findet gar nichts, was seinen Gedanken und Begierden entsprechen würde, denn der sündhafte Trieb wird zurückgehalten, dass er sein Ziel nie erreicht; darin sollen auch die grössten Strafen bestehen, dass die fortwährende Begierde böse zu thun in einem fort negirt wird durch die Unmöglichkeit, es zu vollführen [1]), während die Vorstellung von der Oertlichkeit der Hölle aus der griechischen Mythologie stamme [2]).

Nach der Auferstehung giebt es überhaupt keine eigene Bethätigung der Creatur mehr, sie verhält sich leidend, passiv oder receptiv. Doch ist dieser Zustand ein doppelter. Anders in den Guten, die Gott gleich durch ihr Schauen in den reinsten Gedankenkreis versetzt werden; anders in den Bösen, die in die tiefste Unkenntniss der Wahrheit verfallen. Die Guten finden in der entzückenden Freude des Anschauens Gottes ihre Glückseligkeit, die Bösen versinken in Trauer, getäuscht durch die Bilder des Scheines und Wahnes. Beide also haben Vorstellungen, die der Gerechten sind Theophanien nach dem verschiedenen Grade der Würdigkeit; die der Bösen die Trugbilder des irdischen Daseins. — Im Gerechten wie im Bösen besteht die menschliche Natur rein, ganz spirituell, der Zerstörung nicht unterworfen, die gleiche Essenz; es erscheint also auch im Bösen das Gute, nämlich die reine Natur [3]). Gott löscht so zu sagen das Vermögen zum Bösen fortwährend aus und daher manifestirt er sich im Guten ewig per gratuitam gratiam, in den Bösen per severam sententiam. —

Der Uebergang der Creaturen in die Primordial-Ursachen und Gott kann nur nach Art der Vereinigung durch das Denken geschehen [4]). Die Rückkehr aber selbst, wodurch die intelligible Welt entsteht, muss in eine doppelte unterschieden

---

[1]) Ibid. l. V. c. 29, 31, 36.
[2]) Ibid. l. V. c. 15.
[3]) Ibid. l. V. c. 31., — c. 36.
[4]) Ibid. l. V. c. 37.

werden, eine allgemeine und eine specielle. Durch die allgemeine kehrt Alles zu seinem Ursprunge zurück, ist nur reines Sein; die besondere aber tritt in denjenigen ein, die nicht bloss mit den Primordial-Ursachen geeinigt werden, sondern Gott selbst als Ziel der Rückkehr besitzen [1]).

Am Schlusse des Werkes wird diese Rückkehr auf folgende Weise geschildert [2]): Wir begegneten einer dreifachen Art der Rückkehr. Die erste wird im Allgemeinen in der Umwandlung der ganzen sinnlichen Natur erkannt, welche im Umfange dieser Welt enthalten ist, sowohl des den körperlichen Sinnen Unterliegenden, als auch des den Sinnen wegen all zu grosser Feinheit Entfliehenden, so dass es keinen Körper giebt im Zusammenhange der körperlichen Natur, der nur durch Lebensbewegung verborgen oder offenbar getrieben wird, oder mächtig ist durch eine unvernünftige Seele und körperlichen Sinn, der nicht in seine verborgenen Ursachen zurückkehren würde; er wird nämlich in ihnen, die substantialiter hingestellt sind, von der Ursache von Allem, auf Nichts gebracht. Die zweite Art (der Rückkehr) gründet ihre Anschauung auf die Rückkehr der ganzen in Christus geretteten menschlichen Natur in den früheren Zustand ihres Daseins und gleichsam in ein Paradies, in die Würde des göttlichen Ebenbildes durch das Verdienst des Einen, dessen Blut für das Heil des ganzen Menschengeschlechtes vergossen worden ist, so dass Niemand unter den Menschen des natürlichen Guten, darin er gegründet ist, beraubt wird, er mag in diesem Leben gut oder schlecht gelebt haben; und so wird die unaussprechliche und unbegreifliche Ausgiessung in alle menschliche Natur erscheinen, da in Niemand bestraft wird, was vom höchsten Gute ausfliesst. Die dritte Art der Anschauung von der Rückkehr bezieht sich auf diejenigen, welche nicht nur zur Höhe der in ihnen hingestellten Natur aufsteigen werden, sondern auch durch die Ueberschwänglichkeit der göttlichen Gnade, welche durch Christus und in Christus seinen Erwähl-

[1]) Ibid. l. V. c. 38.
[2]) Ibid. l. V. c. 39.

ten zu Theil wird, über alle Gesetze und Gränzen der Natur überwesentlich selbst in Gott übergehen und Eines mit ihm und' in ihm sein werden. Ihre Rückkehr wird gleichsam nach sieben Graden unterschieden. Der erste Grad wird sein die Umwandlung des irdischen Körpers in Lebensbewegung; der zweite der Lebensbewegung in Sinne; der dritte des Sinnes in Verstand, endlich des Verstandes in Geist, worin das Ende aller verständigen Creatur besteht. Nach dieser Vereinigung der gleichsam fünf Theile unserer Natur, nämlich des Körpers, der Lebensbewegung, des Sinnes, des Verstandes und der Vernunft (so dass sie nicht fünf, sondern Eins sind, indem immer die niederen in die höheren aufgehen, nicht dass sie nicht sind, sondern dass sie Eins sind) werden drei Grade der Aufsteigung folgen, von denen einer den Uebergang des Geistes in die Wissenschaft von Allem, was nach Gott ist, der zweite der Wissenschaft in die Weisheit, d. h. in die innigste Anschauung der Wahrheit, so weit es der Creatur gestattet ist; der dritte, welcher der höchste ist, der übernatürliche Uebergang der gereinigten Seelen in Gott selbst und gleichsam die Finsternisse des unbegreiflichen und unnahbaren Lichtes, in denen die Ursachen von Allem verborgen sind, und dann wird die Nacht wie der Tag erleuchtet werden, d. h. die geheimsten Mysterien werden den seligen und erleuchteten Geistern auf eine unaussprechliche Weise eröffnet werden. Die Auferstehung des Herrn ist aus keiner anderen Ursache am achten Tage geschehen, als damit jenes selige Leben mystisch bezeichnet werde, welches nach der siebenzähligen Umwälzung dieses Leibes durch sieben Tage nach Consumation der Welt sein wird, wenn die menschliche Natur, wie wir voraus gesagt, in ihr Princip durch achtfache Aufsteigung zurückkehren wird: nämlich eine fünffache innerhalb der Gränzen der Natur, eine dreifache aber übernatürlich und überwesentlich innerhalb Gottes selbst, wenn die Fünfzahl der Creatur mit der Dreizahl des Schöpfers vereinigt werden wird, so dass nur der alleinige Gott in Allem erscheint, wie in der reinsten Luft nichts anderes als das alleinige Licht.

Ebenso fasst er am Schlusse der fünf Bücher über die Eintheilung der Natur das Gesammt-Resultat seiner Unter-

suchungen in folgender Weise bündig zusammen: Wir haben, heisst es, die gesammte Natur, unter welcher man Gott und die Creatur denkt, auf eine vierfache Weise eingetheilt. Die erste Species derselben ist die, welche die schöpferische und nicht geschaffene Natur, die zweite die, welche die sowohl geschaffene als schöpferische Natur, die dritte die, welche die geschaffene und nicht schöpferische, die vierte die, welche die weder geschaffene noch schöpferische Natur betrachtet und unterscheidet. Und zwar wird die erste und vierte Form nur von Gott ausgesagt, nicht als wenn seine Natur, die einfach, ja noch mehr als einfach ist, theilbar wäre, sondern weil sie die Art einer doppelten Anschauung annimmt. Denn indem ich sie als das Princip und die Ursache aller Dinge anschaue, tritt mir das wahre Verhältniss entgegen, welches glaubwürdig zu erkennen giebt, dass die göttliche Essenz oder Substanz, Güte, Kraft, Weisheit, und was sonst von Gott ausgesagt wird, von Niemand geschaffen werde, weil es nichts Höheres giebt, als die göttliche Natur: dass aber Alles, was ist und nicht ist, von ihr und durch sie und in ihr und zu ihr geschaffen werde. Da ich aber sehe, dass eben sie das Ende von Allem und das unüberschreitbare Ziel sei, nach welchem Alles strebt, und in welches Alles die Gränzen seiner natürlichen Bewegung setzt, so finde ich, dass sie weder geschaffen ist, noch schaffend. Von Niemanden nämlich geschaffen werden kann die Natur, welche von sich selbst ist, und sie schafft auch nicht irgend etwas. Da nämlich Alles, was von ihr durch sinnliche oder übersinnliche Zeugung hervorgegangen, durch eine wundervolle und unaussprechliche Wiedergeburt zurückkehrt zu ihr und in ihr Alles zur Ruhe kommt, so wird, weil weiterhin nichts von ihr durch Zeugung ausfliesst, gesagt, dass sie nichts schaffe. Was wird sie schaffen, da sie selbst Alles in Allem sein wird? Die eine der beiden mittleren Naturen wird in den Primordial-Ursachen erkannt, die andere in den Wirkungen der Ursachen. Und zwar wird diejenige, welche in den Ursachen besteht, in dem eingebornen Sohne Gottes geschaffen, in welchem und durch welchen Alles gemacht ist; und sie schafft Alles, was von ihr ausfliesst, d. h. alle ihre Wirkungen, sowohl die sinnlichen als die übersinnlichen. Diejenige aber,

welche in den Ursachen besteht, wird nur von ihren Ursachen geschaffen, schafft aber nichts, weil in der Natur der Dinge nichts niedriger ist als sie, und daher gehören zu ihr zumeist die sinnlichen Dinge. Dem steht aber nicht im Wege, dass Engel oder Menschen, gute sowohl als böse, etwas Neues und den menschlichen Gebräuchen Unbekanntes in dieser Welt häufig zu schaffen meinen, da sie doch nichts schaffen. Aber von der materiellen von Gott gesetzten Creatur bringen sie etwas hervor, den göttlichen Gesetzen und Befehlen gehorchend, wenn sie gut sind; von den trügerischen Künsten teuflischer Lust aber bewogen und getäuscht, wenn sie böse sind. Aber Alles ist von der göttlichen Vorsicht so geordnet, dass in der Natur der Dinge kein substantielles Böses gefunden wird, noch irgend etwas, was die Ordnung der Dinge stören möchte.

Merkwürdig bleibt es, dass Johannes Scotus, dessen vollkommen pantheistische Richtung gewiss bekannt sein musste, aufgefordert werden konnte, die kirchliche Lehre gegenüber ketzerischen Ansichten zu vertheidigen. Die Schrift über die Prädestination sucht die Lehre Gottschalk's von der doppelten Prädestination zu bekämpfen und da ihre Abfassung der Darstellung des Systems in den fünf Büchern über die Eintheilung der Natur vorausgeht, so ist auch der Hauptinhalt dieser Schrift in das Hauptwerk des Erigena übergegangen und daher übt die Schrift über die Prädestination wenig Einfluss auf die Darstellung der Lehre des Johannes Scotus aus. Die Hauptgründe, mit denen er die doppelte Prädestination bestreitet, sind etwa folgende:

Es wurde gezeigt, dass Gott der Grund aller Dinge sei, als solcher ist er absolut, voraussetzungslos in jeder Hinsicht. Es muss daher das absolute Sein immer nur als actuelles gedacht werden. Das absolute Sein = Denken, das jeden Zustand von Potenzialität ausschliesst, ist somit zu denken als von Ewigkeit her bestimmtes Sein, stets existirend in der unendlichen Fülle concreter Gedanken als realer Darstellungen des

Seins. Dieses Denken Gottes ist aber eines mit dem Willen, welcher ebenso ein voraussetzungsloser, absoluter, d. h. von Ewigkeit her bestimmter Wille ist, nämlich der ewige Willensentschluss, der nur von der Qualität des Seins Zeugniss giebt und der mit dem letzteren schon gegeben ist. Diese absoluten aber dennoch concreten Willensäusserungen sind die Primordial-Ursachen, in und mit welchen Alles von Ewigkeit her unweigerlich zugleich und auf einmal vorher bestimmt ist. Diese uranfänglichen Ursachen sind aber zu fassen als wirkende Ursachen, d. h. sich stets manifestirend in ihren Effecten. Diese letzteren sind also selbst nur die concreten Manifestationen des absoluten Willens, Seins, Denkens. Das göttliche Sein an sich ist aber die Güte, das einzelne Weltwesen ist daher auch nur Aeusserung dieser Güte Gottes, die dem Willen absolut immanent ist. Das einzelne Wesen ist auch nur zum Gutsein bestimmt und eine Vorherbestimmung zu einer ewigen Verdammung ist unmöglich, weil die letztere eine ewige Negation der göttlichen Güte wäre und diese sich nicht als absolute bezeugen möchte, da sie in ihrer Wirkung beschränkt würde, was anzunehmen widersprechend sei, indem dieser Widerspruch in Gott selbst sich befinden müsste.

Es ist ja übrigens jede Lebensäusserung der concreten Modification des göttlichen Seins nur Wirkung des absolut guten Willens Gottes; also selbst nie ein Böses, und das letztere erscheint nur als ein solches in der beschränkten Auffassung der einzelnen Modification, warum sollte also darauf eine ewige Strafe folgen? — Denn die zwar häufig erwähnte Freiheit des Menschen sinkt zu einem bedeutungslosen Begriffe herab, da eine selbstständige Action des endlichen Daseins nicht stattfinden kann, sondern alle Thätigkeit absolut darin aufgeht, realer Ausdruck des göttlichen Willens, Seins und Denkens zum Zwecke der Selbstoffenbarung des Absoluten zu sein. —

Dieselben Gründe, die also hier aus der Darstellung des Systems abstrahirt worden sind, dienen ihm in der Schrift über die Prädestination als Gründe zur Bestreitung einer für den Menschen nothwendigen doppelten Prädestination zur Seligkeit und Verdammniss. Denn der göttliche Wille ist auch

nach jener Schrift die alleinige Ursache von Allem, was der Vater durch seine Wahrheit gemacht hat, und er ist von jedem äusseren Zwange frei und nur aus und durch sich selbst bestimmt. Alle diese Bestimmtheit (Nothwendigkeit) ist Willensact, da ja Vorherbestimmen und Wollen für Gott immer Eins und dasselbe ist. Mit dem wahren göttlichen Sein ist auch schon die wahre Prädestination gegeben, wodurch Alles von Ewigkeit her bestimmt ist. Eine doppelte Prädestination würde einen Zwiespalt im göttlichen Sein voraussetzen [1]. Unter den Creaturen sind die vernünftigen Wesen gesetzt, dass sie Gott erkennen, damit sie in der Betrachtung ihres Schöpfers ihr höchstes Gut geniessen möchten. Zu diesem Ende schenkte er ihnen die freie Willkür seines Willens, damit sie durch einen guten Gebrauch dieses Geschenkes, d. i. durch fromme und demüthige Befolgung der göttlichen Gebote immer gerecht und selig leben möchten; wenn sie aber einen üblen Gebrauch davon machen möchten, d. h. ihren Schöpfer und ihr höchstes Gut verliessen und sich mit verkehrtem Willen an vergängliche Güter hingen, die das verschuldete Elend der Strafe träfe; denn mit Recht ziehet sich derjenige, der die vollkommenste Seligkeit verlässt, die Armuth eines schändlichen Willens zu [2]. Aus diesen Gründen ver-

---

[1]) De praedest. c. 3. Primo igitur vera ratio suasit, divinam voluntatem summam principalem solamque esse causam omnium, quae pater per veritatem suam fecit, ipsamque voluntatem omni modo cuncta necessitate carere, quae eam vel impelleret vel impediret, sed ipsa est sua necessitas. Tota igitur est voluntas. — Non enim Deo aliud est velle aliud praedestinare, quoniam omne, quod fecit praedestinando voluit et volendo praedestinavit. — c. 4. Deus enim verus est vera Dei praedestinatio, quae antequam omnia fierent, quae ab ipsa et per ipsam et in ipsa facta sunt, in mensura et numero et pondere facienda providit et factura disposuit.

[2]) Ibid. c. 4. Est enim omnium creaturarum causa voluntaria et voluntas causativa inter quas rationalem creaturam edidit, ad se intelligendum, ut summo sui bono, h. e. contemplatione creatricis suae frui posset, largiens ei suum donum, id quidem suae voluntatis liberum arbitrium, ut eo munere bene utendo, h. e. creatoris sui praecepto pie humiliterque obediendo, juste ac beate semper viveret. Si vero eodem munere male uteretur, quod est, summum bonum, creatorem videlicet suum deserere corruptibilibusque bonis voluntate perversa inhaerere debita miseria poenaliter sequeretur; justissime quippe desertorem copiosissimae pulcherrimaeque beatitudinis sequitur egestas turpissimae voluntatis.

warf er die von Gottschalk aufgestellte Behauptung einer doppelten Prädestination, wie er sich dieselbe vorgestellt hatte, indem er glaubte, dass es theils nicht mit der reinen Idee von Gottes Wesen als dem höchsten Gute harmonire, theils aber auch den freien Willen des Menschen aufhebe, indem gelehrt werden sollte, die Vorherbestimmung Gottes sei sowohl für die Frommen wie für die Bösen zwingend; ein Wille aber, der von Aussen eine Determination erführe, sei kein Wille mehr. Wenn sich jedoch Erigena hier auf den freien Willen beruft, so ist dieses nur aus dem practischen Leben herübergenommen, wofür er in seiner Lehre keinen Platz findet; denn er erklärt ja selbst, dass alle Tugenden (Vermögen) des Menschengeistes nur Wirkungen des göttlichen Willens sind [1]; jede solche Wirkung kann aber nur ein Gutes sein, woher also jener verkehrte Wille?

Wenn daher auch Johannes Scotus Gottschalk gegenüber im Rechte ist, so vermag er sich doch nicht über die Prädestination selbst und über den Determinismus zu erheben, denn wo der göttliche Wille der alleinige verursachende Wille ist, da ist von vornherein Freiheit mit ihr aber auch die Zurechnung geleugnet. Daher war es für Erigena auch unmöglich, bei der Darstellung seines Systems zu einer eigentlichen Ethik zu gelangen, sondern seine Lehre bleibt immer im Gebiete des Theoretischen. Die Ethik verwandelt sich ihm in die Lehre vom Sündenfalle und der Rückkehr der Creaturen zu Gott, von wo sie ausgegangen sind. Das höchste Gut ist dabei die Vollendung des Denkens zur Weisheit, die in die Betrachtung der Fülle des absoluten Seins vollkommen versenkt ist, wo aber die Totalität nie gewonnen wird, weshalb ein immer weiterer Fortschritt zu diesem Ziele stattfindet, ohne es je zu erreichen. Es stimmt hierin die Lehre des Erigena mit der Lehre aller jener Systeme zusammen, die eine offen ausgesprochene oder auch nur verdeckte pantheistische Basis besitzen. In einem solchen fällt metaphysische,

---

[1] Ibid. c. 2. Omnes virtutes animi, quae verae nihil aliud sunt, nisi effectus unius ipsius summae omnium causae, divinae scilicet voluntatis. —

logische und ethische Nothwendigkeit immer in Eines zusammen, sie werden identificirt und übergehen eine in die andere. Der Grund hievon ist wohl leicht zu begreifen. Denn metaphysische Nothwendigkeit beherrscht von Anbeginn den Process, vermöge dessen das Absolute in eine Vielheit realer Setzungen auseinanderging und die Eigenthümlichkeit desselben ist mit der Absolutheit des Seins gegeben, gerade so wie die specifische Qualität der concreten Modification des Seins und ihre eigenthümliche Wirksamkeit nur der lebendige Ausdruck des in ihr objectiv realgesetzten Seins ist, das eben auch in ihr nur zur Offenbarung gelangt, worin also überall die metaphysische Nothwendigkeit hervorleuchtet. Diese metaphysische Nothwendigkeit übergeht aber in logische Nothwendigkeit oder wird zum logischen Determinismus. Denn der Process der realen Entäusserung kann nicht bloss dahin tendiren, die Fülle des absoluten Seins in rein objectiver Weise zur Offenbarung oder Darstellung zu bringen, sondern muss von vornherein als Subjectobjectivirungsprocess angesehen werden; so zwar, dass das Sein aus der Objectivität sich zur Subjectivität erheben muss, welche das Objective verinnert. Diese Verinnerung tritt dort ein, wo das Sein in einer derartigen specifischen Bestimmtheit und Modification sich als objectives setzte, welche die Aufnahme des Objectiven durch die Wechselwirkung gestattet. Damit tritt das subjective Geschehen hervor. Der physisch-reale Process setzt sich in dem dazu befähigten Individuum in Vorstellungen, Gedanken, Gefühle um, und diese sind in ihrer Eigenthümlichkeit massgebend für den weiteren Fortschritt des Subjectivirungsprocesses. Die ganze unendliche Reihe möglicher Erfahrungsobjecte, welche sich dem Denker als eben so viele Frage- und Anknüpfungspunkte darbieten, wird zu einer Reihe wirklicher angenommener Gedanken, die gesammte darin gelegene Potenzialität wird Actualität. — Der Zweck des zur Subjectivirung befähigten Individuums geht aber schlechthin in der Vervollständigung des Subjectivirungsprocesses auf. Daher ist damit auch schon das ganze eigentliche Handeln des Individuums gegeben und dadurch vorgezeichnet, jeder weitere Daseinsmoment wird durch die vorausgegangenen Momente

unweigerlich determinirt. Es setzt also der Pantheismus jede gewonnene Erkenntniss als actuellen Bestimmungsgrund für das weitere Dasein, jedes Object des Denkprocesses ist nicht bloss möglicher, sondern wirklicher Bestimmungsgrund und zwar ist es dieses schon durch die Objectivität, was eben nur ins Subjective übersetzt wurde. Dieses Resultat des Subjectivirungsprocesses ist daher nöthigend für den weiteren Process in logischer Weise.

Darin geht aber das ganze Handeln des Individuums auf und die etwaige Bethätigung des Subjectes dient nur jenem Zwecke; so wird und muss die ethische Nothwendigkeit hier gleich gesetzt werden der ontologischen Nothwendigkeit der Erkenntniss, also gleich der logischen Nothwendigkeit, welche der subjective Ausdruck der metaphysischen Nothwendigkeit ist. Denn auch wenn die ethische Nothwendigkeit auf jenes Gebiet eingeschränkt wird, wo das Individuum durch seine eigene Thätigkeit mit dem Objectiven in Wechselwirkung tritt durch eine Reihe äusserer Handlungen oder Zwecksetzungen, so ist doch jede dieser Actionen eine prädeterminirte. Denn entweder ist sie der Ausdruck des Strebens, sich objectiv real zu setzen, also noch unbewusst, oder ohne Bewusstsein vollführt und durch metaphysische Nothwendigkeit bedingt und bestimmt; oder sie ist die nothwendige Folge des Subjectivirungsprocesses, durch welchen alle Gedankenobjecte auch schon actuelle Bestimmungsgründe für das Handeln oder den Willen geworden sind. Hier, möchte man sagen, stellt jede Action das Integral der unendlich kleinen Wirkungen aller gehabten dunklen, vermehrt um die endliche Grösse der im Bewusstsein gegenwärtigen Vorstellungen dar.

Man müsste begierig sein zu erfahren, wie Erigena seine Idee von der Gottheit, als der substantiellen Unterlage aller Dinge, mit der Persönlichkeit und Sittlichkeit des Menschen in Uebereinstimmung zu bringen gesucht habe. Ueber diesen Punkt schlüpft er hinweg, ohne auch nur im Geringsten auf die sich geltend machenden Widersprüche zu achten, obwohl er sich über andere wichtige Punkte seinem Systeme gemäss in sehr consequenter Weise ausgesprochen hat. Dass in diesem Systeme Freiheit des menschlichen Willens geleugnet ist

und überhaupt die Grundbegriffe der Moralität und Zurechnung nicht bestehen können, ist wohl ersichtlich. Wenn aber dieses in der Lehre des Erigena nicht in so greller Weise hervortritt, so mag der Grund vorzüglich darin zu suchen sein, dass er strittige Gegenstände der kirchlichen Dogmatik mit Hülfe seiner Lehre aufzuklären sich bemühte, und daher durch die Grundsätze der Religion, die ihm als ausgemachte Wahrheiten galten, immer wieder zur Annahme der gewöhnlichen gemeinen Ansicht von der sittlichen Anlage und Verbindlichkeit geführt wurde. Eben so mag das practische Interesse, dem er huldigte, viel beigetragen haben; er soll ja selbst einen Commentar zur Ethik des Aristoteles geschrieben haben.

Berücksichtigt man nun die ganze Lehre des Erigena, so muss man allerdings zugestehen, dass wenige Gedanken darin sich vorfinden, die nicht schon eines älteren Ursprunges wären; namentlich sind es die Grundideen des Neuplatonismus, welche mit manchen Reminiscenzen an Aristoteles die Grundlage bilden, womit sich bei ihm einzelne Lehren der Kirche und der Kirchenväter zu einem Ganzen verbunden haben. Er ist deshalb Eklektiker, aber keiner derjenigen, die, um einen Ausspruch Hegels zu gebrauchen [1]), Alles gethan zu haben glauben, wenn sie aus jedem Systeme das Gute, wie sie es nennen, nehmen, und so einen Conto von verschiedenen Gedanken sich anschaffen, worin sie alles Gute, nur nicht die Consequenz und das Denken selbst, haben. Bei Erigena mangelt keinesfalls die innere Consequenz, sondern sie tritt überall dort in vollkommener Weise hervor, wo er auf rein speculativem Boden steht, während die Inconsequenzen, die er sich zu Schulden kommen liess, wohl meist nur aus dem Bestreben entsprungen sind, seine Lehre mit der Offenbarung in Einklang zu bringen. Weil aber der Neuplatonismus die eigentliche Basis bildet, so finden sich natürlich auch bei Erigena alle seine Gebrechen wieder, so wenig dort die reale Welt und ihr Geschehen erklärt und begriffen werden konnte,

---

[1]) W. W. B. 15. p. 32.

en so wenig ist dieses dem letzteren gelungen. Vor älteren
ntheistischen Systemen hat Erigena das voraus, dass seine
hre sich durchwegs von materialistischen und physischen
rstellungsweisen fern hält und meist eine spiritualistische
chtung einschlägt.

Gegenüber den Neuplatonikern aber hat er manche Vor-
ge, vor Allem den, dass ihm das Christenthum der leben-
ge und eigentliche Quell seiner tiefen Anschauungen und
kenntnisse ist, er steht dadurch höher als die griechischen
ilosophen. Die christliche Glaubenslehre ist es vorzüglich,
lche es bei ihm nicht zulässt, das Absolute als völlig Be-
mmungsloses, Indifferentes zu fassen. Dadurch, dass er wie-
rholt, trotz der vielen Stellen, in denen Gott ein Werden
geschrieben wird, immer wieder erklärt, man müsse das
solute doch nur als rein actuelles, spontanes Sein von
vigkeit her in der unwandelbaren Fülle concreter Setzungen
realen Gedanken auffassen, ist er auf demselben Punkte
gelangt, auf welchem Spinoza steht; ja man könnte die
hre des Johannes Scotus unmittelbar in die des Spinoza
ergehen lassen, wenn man dem intelligiblen Raume des
igena von vornherein seinen Effect, den sensiblen Raum als
sdehnung substituirt. Eine Substitution, zu welcher sich
rigens Erigena selbst genöthigt sehen würde, wenn er zur
llen Consequenz gedrängt würde, da ja die sensible Welt
entlich nur Gott allein zur Voraussetzung hat, indem die
ndhaftigkeit des Menschen doch nur mit der Unvollkommen-
it desselben, die nothwendig an ihm als einem Endlichen,
gränzten, trotz der höchsten Stufe, die er einnimmt, her-
rtreten muss, in Eines zusammenfällt, so dass die ganze
hre vom Sündenfalle ohnehin ihre Bedeutung verliert. So
e bei Spinoza Gott und Natur gleiche Bedeutung haben, so
t dasselbe von Erigena, so wie endlich bei Spinoza eine
male Transcendenz, ein Sichwissen Gottes als absolutes
in behauptet wird, obwohl die natura naturans immer nur
natura naturata in der Fülle concreten Modificationen der
tlichen Attribute des Denkens und der Ausdehnung besteht,
en so kann auch bei Erigena das Sichwissen Gottes in sei-
r Erhabenheit über aller concreten Bestimmtheit des Seins

und Denkens wieder nur als formale Transcendenz des Absoluten angesehen werden, da eine reale Transcendenz wegen der vollständigen realen Immanenz in der Welt unmöglich wird. — Eben so wie zwischen Spinoza und Erigena, so liessen sich auch wegen des idealistischen Charakters der Lehre mannigfache Analogien zwischen Fichte und Erigena aufweisen.

Ferner erhebt sich Erigena über den Neuplatonismus dadurch, dass er als das Ziel des menschlichen Denkens nicht eine mystische Anschauung Gottes, die völlige Versenkung des Geistes in das unterschiedslose Eins mit Vernichtung alles persönlichen Daseins und Wissens hinstellt, sondern dieses Ziel, das er zwar auch als das höchste betrachtet, als ein für die eigene Bethätigung des Menschen transcendentes, nicht zu erreichendes erklärt, welches für ihn ein Gegenstand der Hoffnung in einem jenseitigen Dasein und immer ein Geschenk göttlicher Gnade bleibt. Das diesseitige Leben ist die Vorbereitung zur Erlangung der jenseitigen Vollkommenheit, die durch den Uebergang des durch Begriff und Schluss vermittelten Denkens in ein ewiges unmittelbares Anschauen hervortritt. Nur Denjenigen, die sich eines heiligen Lebenswandels beflissen haben, werde dieses Geschenk einer vollkommenen Erkenntniss nach dem Grade dieser ihrer Würdigkeit auch schon hier zu Theil.

Es ist durch das Festhalten an dem Satze, dass für das endliche Wesen durch den Begriff, den es darstellt, eine für dasselbe unübersteigliche Schranke gegeben sei, für ihn die Möglichkeit einer Vermittlung durch übernatürliche Erhöhung der Naturen durch Gnade eröffnet, wozu noch die von ihm gemachte Unterscheidung zwischen Gabe und Geschenk hinzukommt. Dadurch soll für Gott ein freies Thun und eine Uebereinstimmung mit der christlichen Lehre gerettet werden. Dadurch kann auch eine practische Bethätigung, Bezähmung der Leidenschaften, Beherrschung des natürlichen Daseins durch den Geist verlangt werden, um jener göttlichen Gnadenwirkungen theilhaftig zu werden. Dadurch ist Erigena der Vorläufer der späteren Mystik, die an ihm die mannigfachsten Anknüpfungspunkte fand. Namentlich war der von

ihm aufgestellte Begriff der Theophanie dazu geeignet, zur Ascese zu führen, um der mystischen Anschauung Gottes theilhaftig zu werden; bei ihm selbst aber waltet das nach Erkenntniss ringende Streben vor. Diese Vorzüge, die der Lehre des Johannes Scotus Erigena zuerkannt werden müssen, sind jedoch nicht lediglich sein Eigenthum, sondern diese hat er mit den Kirchenvätern gemein; er tritt in die Fusstapfen des Gregor von Nissa, Dyonisius Areopagita und Maximus. Durch die unerschütterliche Festigkeit, mit welcher er sich den christlichen Denkweisen anzuschliessen bemüht, erinnert er überhaupt noch stark an den Geist der Kirchenväter. Man wird es ferner dem Erigena immer als ein Verdienst anrechnen müssen, dass er einen Gedankenkreis, welcher seinen Zeitgenossen grösstentheils verschlossen war, sich zu eröffnen und der späteren Zeit zugänglich zu machen wusste, wodurch er sich über seine Zeitgenossen erhob.

So wie der Mysticismus in der Lehre des Johannes Scotus seinen Anknüpfungspunkt fand, so war das Hervorheben der Vernunft gegenüber der Auctorität veranlassende Ursache zu einem stärkeren Hervortreten des Rationalismus, der sich zumeist in Berengar geltend machte.

Die grösste Bedeutung erlangt aber Johannes Scotus dadurch, dass er der eigentliche Stammvater der Scholastik geworden ist. Er war der Erste, welcher die grosse Aufgabe der Scholastik mit Herz und Vernunft erfasste. Darum finden wir bei ihm neben dem kühnsten Gedankenfluge der Speculation die ganze Wärme und Innigkeit des religiösen Gemüthes, die in streng dogmatischen Sachen einen engen Anschluss an die positive Kirchenlehre bewirkt. Als speculativer Denker steht er allein da, weder einer seiner Vorgänger noch einer der unmittelbaren Nachfolger hat sich zu derselben Höhe erhoben. Aber die Verbindung aristotelischer Gedankenelemente mit dem Neuplatonismus, auf welcher das System des Erigena ruht, konnte sich des inneren Widerspruches der Principien wegen nicht für die Länge behaupten; entweder musste der Platonismus oder die Lehre des Aristoteles die Oberhand gewinnen und damit entsteht, wie schon angedeutet wurde, der Gegensatz von Nominalismus und Realismus. In

diesem ausgebrochenen Streite siegt zunächst der Realismus, namentlich auf theologischem Gebiete, und man kann sagen, die Realisten sind die natürlichen Nachfolger des Johannes Scotus [1]) in Beziehung auf die speculative Auffassung der Welt und des Dogma, indem sie im Allgemeinen Vertreter der durch Erigena in den Vordergrund gestellten platonischen Gedankenrichtung sind. Aber der Nominalismus, sich auf den festen Boden der Erfahrung stellend, bewirkte, dass endlich die aristotelische Lehre die Oberhand über den Platonismus gewinnt und damit zugleich der im Christenthume ausgesprochene Dualismus von Gott und Welt zur vollen Anerkennung gelangt. Auch der Nominalismus fand aber in der Lehre des Johannes Scotus seinen Anknüpfungspunkt und somit übt der letztere wirklich einen determinirenden Einfluss auf die Weiterentwickelung der scholastischen Philosophie aus.

Alle hier angedeuteten Gegensätze, Mysticismus, Rationalismus, Nominalismus und Realismus sind in jener früher erwähnten Grundtendenz der Scholastik bei Johannes Scotus, der sich der hohen Aufgabe bewusst war, zur Einheit verbunden; sie liegen in der Lehre dieses Scholastikers wie im Keime verborgen und harren der entsprechenden Erregung durch den menschlichen Geist, um gesondert sich in einer Vielheit von einzelnen Gedankenproducten zu entfalten. Diese Trennung der Elemente und die Ausbildung des Gegensatzes von Nominalismus und Realismus beginnt noch im neunten Jahrhunderte.

---

[1]) Rousselot, études sur la phil. dans le moyen-âge. T. I. p. 75. Son (J. Sc. Er.) action philosophique fut puissant pendant tout le moyen-âge et les realistes ne sont que ses continuateurs sous un nom différent.

III. Entwickelung des Gegensatzes von Nominalismus und Realismus.

Da in der Lehre des Johannes Scotus die Speculation eigentlich blos als Abstraction und Determination des begrifflichen Denkens oder Verstandes auftrat, indem sie zeigte, wie durch einen logischen Generalisationsprocess die oberste Einheit alles Seienden, der Begriff der Substanz gewonnen wird und umgekehrt, wie aus dieser obersten Einheit heraus durch reale Determination, die Vielheit concreter Begriffe sich ergiebt; so konnte nur noch die Frage aufgeworfen werden, wie die Gattungen und Arten in der Einheit der Substanz bestehen, ob sie als Allgemeinheiten selbst intelligible Substanzialität besitzen, oder ob sie nur in der Vielheit individueller Dinge als an diesen hervortretende, auf das gemeinsame substanzielle Substrat hinweisende Formen der Erscheinung zu gelten haben. Daraus ist ersichtlich, dass die reale Geltung der Universalien ursprünglich keinesfalls bestritten werden konnte und auch nicht bestritten wurde, so lange man an der substanziellen Einheit der Erscheinungswelt festhielt, sondern dass nur die Frage zu beantworten war, ob die Universalien als Ideen Gottes in den Arten oder in den Individuen ante rem oder in re ihre eigentliche Darstellung finden. Diese Frage war es auch, auf welche man durch die Lectüre der Schriften des Boethius hingewiesen wurde, indem dieser die betreffende Stelle aus der Isagoge des Porphyrius [1]) übersetzte und darin ein zu lösendes Hauptproblem erblickte.

[1]) C. 1: *Αὐτίκα περὶ γένων τε καὶ εἰδων, τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν, εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται, εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστὰ, ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα παραιτήσομαι λέγειν· βαθυτάτης οὔσης της τοιαύτης πραγματείας, καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως.*

Dieser Auffassung der allgemeinen Begriffe von metaphysischer Seite stellte sich aber der christliche Schöpfungsbegriff entgegen. Sollte die Idee der Schöpfung, zugleich aber auch die ideale Einheit der Substanz im Bereiche des mundanen Daseins als ausgemachte Sache angenommen werden, so war dieses nur möglich, wenn Gott über jene Einheit der Substanz hinausliegend als vordenkende Intelligenz gefasst wurde. Dann sind die Universalien ante rem allerdings nichts Substanzielles an sich, aber dennoch etwas Wirkliches, weil concrete Gedanken Gottes, die in der Weltentfaltung in den Einzeldingen als gleiche Formen des Daseins hervortreten, so dass sie einen realen Bestand nur in re, aber auch einen idealen ante rem haben.

Dazu kommt aber das Hervorheben der Bezeichnung der Begriffe durch die Sprache, durch Worte. Offenbar hatte zur letzteren Boethius Veranlassung gegeben; dieser hält fest an der Unterscheidung von res, intellectus und vox, dem Dinge an sich, dem Verstandesbegriffe und dem bezeichnenden Worte, welche Unterscheidung in den dem heil. Augustinus zugeschriebenen Schriften über die Principien der Dialektik und die zehn Kategorien, wie früher schon gezeigt wurde, auch klar ausgesprochen ist. Wenn nun vom Menschen über etwas verhandelt wird, so bestehen alle Sätze aus solchen die Dinge bezeichnenden Worten. Diese müssen in Folge dessen untersucht werden, und namentlich haben die Isagoge und die Lehre von den Kategorien die Aufgabe, über die obersten Namen und Wortbezeichnungen der Dinge zu handeln.

Indem nun diese Bedeutung der Sprache von Erigena bei seiner Ansicht über die Dialektik mit in den Vordergrund tritt, wobei von ihm freilich die Beziehung derselben zur Erscheinungswelt festgehalten wird, ist es möglich, dass später mit dem Fallenlassen des substanziellen Bestandes der Begriffe auch die sie bezeichnenden Worte successive jene Beziehung zum Realen verlieren, und so mit dem strengeren Festhalten der individuellen Substanz des Aristoteles der Nominalismus immer stärker hervortritt. Letzteres musste um so mehr geschehen, je mehr von Seiten des Realismus neben

der idealen auch die reale Einheit der Substanz und damit der substantielle Bestand der allgemeinen Begriffe betont und hervorgehoben wurde.

Wir haben gesehen, dass bei Johannes Scotus sich diese Gegensätze neben einander finden, indem die Behauptungen universalia ante rem und in re nebeneinander hingestellt werden, wie sich dieses auch deutlich in dem Commentare über Martianus Capella zeigt. Da uns dieser von B. Hauréan aufgefundene Commentar früher nur in wenigen Excerpten bekannt war und erst während des Druckes des Vorangehenden ganz in die Hände kam, so mag Einiges darüber hier nachträglich Platz finden. Dass derselbe dem Johannes Scotus angehöre, darüber kann beim Vergleichen desselben mit der Schrift „De div. nat." kein Zweifel obwalten; viele Stellen sind nur wenig verschieden von den entsprechenden Stellen aus „De div. nat." Wir finden darin auch dasselbe Prunken mit seiner Kenntniss des Griechischen, mit deren Hilfe viele Worterklärungen und Wortableitungen unternommen werden, die von Heiricus und Remigius von Auxerre grösstentheils reproducirt worden sind. Eine der Merkwürdigsten ist die des Namens Aristoteles, die damit im Zusammenhange steht, dass Aristoteles der erste war, welcher über die Kategorien geschrieben hat [1]). Zugleich geht aus diesem Commentare hervor, dass Johannes Scotus neben der Schrift über die Kategorien auch „De interpretatione," wenn vielleicht auch nicht im Originale, so doch in der Uebersetzung kannte, worauf schon früher hingewiesen wurde. — Hinsichtlich der Auffassung der freien Künste sei bemerkt, dass dieselben wie in „De div. nat." als natürliche Kräfte der Seele aufgefasst werden, wobei jedoch die Kraft als solche, oder das Vermögen und die Actualität (exercitatio) unterschieden werden. Was speciell die Dialektik betrifft, so gilt sie als eine norm-

---

[1]) Notices et Extraits des Manuscrits. T. XX. P. II. p. 11. Nullus scripsit decem categorias ante illum Aristotelem, quamvis summi philosophi praecesserunt eum. Aristoteles autem dicitur quasi ἄρης τὸ τέλος i. e. ἄρης virtus, το articulus, τέλος finis, Aristoteles igitur quasi finis virtutis interpretatur.

gebende Disciplin für alles andere Wissen [1]). In der Dialektik müssen die zehn Kategorien untersucht werden, wobei vorzugsweise die Sprache in Betracht komme, ja die Kategorien sind nichts Anderes als Prädicamente eines jeden Wortes [2]). Somit besteht eine Hauptaufgabe der Dialektik in der Untersuchung der Wahrheit und Richtigkeit der menschlichen Redeweise [3]). — Hierdurch wird also das früher über das Hervorkehren der Sprache Gesagte vollkommen bestätigt. Es werden aber auch in diesem Commentare die beiden Glieder des Gegensatzes von allgemeiner und individueller Substanz unbekümmert um den dabei zu Tage tretenden Widerstreit, neben einander als gleich berechtigte hingestellt, indem allgemeine und individuelle Substanz neben einander genannt werden [4]). Dabei wird die reale Einheit der allgemeinen Substanz und somit der allgemeinen Begriffe festgehalten [5]), während von dem Individuum als einem Untheilbaren gesprochen, also die aristotelische individuelle Substanz anerkannt, ja sogar häufig stark betont wird [6]). Johannes Scotus, der also die ideale und reale Einheit der Substanz zugleich festhält, ist in Folge dessen weder dem Realismus noch dem Nominalismus exclusiv ergeben, obwohl der erstere das Uebergewicht über den letzteren in seiner Lehre besitzt.

---

[1]) Ibid. p. 10. Assotium. Id est nihil regulare potest esse in ceteris disciplinis nisi fuerit dialectricae adjunctum. Nam si hoc est, sequitur illud, si dies est lucet.

[2]) Ibid. p. 10 — — bis quinque profatus. Id est decem categorias, id est praedicamenta unius cujusque vocis.

[3]) Ibid. p. 13. Dialectica inquisitio est veritatis humanae locutionis.

[4]) Ibid. p. 30. Substantia individua est circa quam considerantur qualitates, quantitates, loca, tempora et caetera. Substantia generalis est multorum individuorum substantialis unitus.

[5]) Ibid. p. 19. Animal est multarum formarum substantialis unitas. — Homo est multorum hominum substantialis unitas.

[6]) Ibid. p. 17. Genus est multarum formarum substantialis unitas. Secundam quosdam sic diffinitur genus, sursum est genus generalissimum, ultra quod nullus intellectus potest ascendere, quod a Graecis dicitur *οὐσία*, a nobis essentia. Est enim quaedam essentia, quae comprehendit omnem naturam, cujus participatione consistit omne quod est, et ideo dicitur generalissimum genus. Descendit autem per divisionem, per genera, per species usque ad specialissimam speciem quae a Graecis athomos dicitur h. e. individuum vel insecabile ut unus homo, vel unus bos.

An Johannes Scotus schliesst sich ein dem Rabanus Maurus zugeschriebener Commentar zur Isagoge an, aus dem Cousin und Hauréan einige Bruchstücke veröffentlicht haben. Dass dieser Commentar dem Rabanus angehöre, möchten wir bezweifeln, denn er steht jedenfalls mit den Ansichten des Johannes Scotus im Zusammenhange und es erscheint unwahrscheinlich, dass Rabanus kurz vor seinem Tode als Bischof, wo er die Schule verlassen und somit auch die eigentliche Lehrthätigkeit aufgegeben hatte, noch einen solchen Commentar, der gewiss nur Erklärung und Auslegung des Textes für Zuhörer des mündlichen Vortrages bezweckte, geschrieben haben möchte. Es drängt sich uns die Vermuthung auf, dass ein ungenannter Schüler des Rabanus der Verfasser des Commentars ist. Es müsste auch Rabanus im Alter seine Ansichten geändert haben. Es wiederholt sich in diesem Commentar die von Erigena angegebene Eintheilung der Logik in Grammatik, Rhetorik und Dialektik [1]).

Ebenso wird das Ding der Erscheinungswelt und das dasselbe bezeichnende Wort auf dieselbe Stufe gestellt, oder beide für identisch genommen; denn es heisst, dass die Isagoge über die fünf „Dinge oder Worte“ handle [2]). Die ideelle Einheit der Substanz wird unbedingt festgehalten, aber die reale Einheit soll dabei nicht ganz aufgegeben werden; trotz des Letzteren jedoch lässt der Verfasser das Individuum nicht zum blossen Scheine herabsinken, es soll ja eben nur der reale Ausdruck jenes Allgemeinen und daher nichts von ihm (in metaphysischer Hinsicht) Verschiedenes (quiddam diversum) sein [3]). Das quidam dicunt zeigt, dass von anderer

---

[1]) Ouvr. inéd. d'Abélard p. 614.

[2]) Ibid. p. 613. Intentio Porphyrii in hoc opere facilem intellectum ad praedicamenta praeparare tractando de quinque rebus vel vocibus, genere scilicet specie, differentia, proprio et accidente, quorum cognitio valet ad praedicamentorum cognitionem.

[3]) Ibid. Introd. LXXIX. Alio namque modo universalis est (substantia eadem) cum cogitatur, alio singularis cum sentitur. Hic innuit nobis Boethius quod eadem res individuum et species et genus est, et non esse universalia individuis quasi quiddam diversum, ut quidam dicunt, scilicet speciem nihil esse quam genus informatum, et individuum nihil aliud esse quam speciem informatam.

Seite einerseits die reale Einheit der Substanz mehr hervorgehoben, andererseits die Beziehung der Verstandesbegriffe zum Realen mehr zurückgedrängt wurde, so dass in beiden Fällen das Individuum ein von jener Einheit des Allgemeinen Verschiedenes, dass im ersten Falle das Individuum, im zweiten der dasselbe in sich begreifende Begriff gewissermassen ein Zufälliges, ein rein Phänomenales ist. Es ist daraus ersichtlich, dass schon eine Differenz in den Ansichten eingetreten war, dass namentlich die Realisten die substanzielle Einheit der Begriffe stark betonten und an ihren Behauptungen strenge festhielten. Darum wurde auch dieses starke Hervorkehren der realen Einheit der allgemeinen Begriffe gegenüber der bloss idealen Einheit derselben, wornach der Begriff seine Besonderungen realiter in sich enthält, schon direct bestritten. Festhaltend an der Erklärung, dass der allgemeine Begriff das sei, was von vielen Dingen ausgesagt werden könne, wurde zunächst bemerkt, dass das, was ausgesagt werden könne, eben nur ein Wort und nicht ein Ding sein könne, dass aber ferner die Kategorien nach Boethius selbst nur Worte und somit auch die allgemeinen Begriffe als Wortbezeichnungen der Dinge anzusehen seien, da sie sonst nicht als Namen der Dinge gelten könnten [1]). Allein

---

[1]) Ibid. Introd. LXXVIII. Quorumdam tamen sententia est Porphyrii intentionem fuisse in hoc opere non de quinque rebus sed de quinque vocibus tractare, i. e. Porphyrium intendere naturam generis ostendere, generis dico in vocum designationem accepti. Dicunt etiam, quod si Porphyrius in designatione rerum tractat de genere et de caeteris non bene diffinit: genus est quod praedicatur etc. res enim non praedicatur; quod hoc modo probant: si res praedicatur, res dicitur; si res dicitur res enuntiatur; si res enuntiatur, res profertur. Sed res proferri non potest. Nihil enim profertur nisi vox; neque enim aliud est prolatio quam aëris plectro linguae percussio; aëris autem plectro linguae percussio nihil aliud est quam vox. Si igitur Porphyrius de genere in rerum assignatione tractaret, male generis diffinitionem dedisset dicendo: si genus est quod praedicatur etc., cum genus in rerum designatione acceptum nullatenus praedicatur. Ejus igitur intentionem dicunt esse, de genere non in rerum sed in vocum designatione tractare. Adhuc alia ratio cur Porphyrius tractat de genere accepto non in rerum sed in vocum designatione. Cum enim tractatus iste introductorius sit ad Aristotelis categorias, et Aristoteles in categoriis de vocibus principaliter agere intendat, conveniens non eum esset de rebus agere qui ad librum de vocibus principaliter tractare intendebat. — Praeterea ex Boethii auctoritate in primo super categorias commento confirmatur genera et species voces significare: Dicit enim ille

auch dieses bereits schroffe Entgegentreten der Nominalisten beabsichtigte keinesfalls die Beziehung der Begriffe zum Realen zu leugnen, da es sich bei derselben um eine in der Natur der Dinge selbst gelegene, also factisch gegebene Eintheilung handle [1]).

Diese Beziehung der allgemeinen Begriffe zum Realen wird daher auch von dem Verfasser des Commentars direct ausgesprochen, indem das Genus nur die durch das Denken bewirkte Zusammenfassung der substanziellen Aehnlichkeit der verschiedenen Arten sein soll [2]). Im Uebrigen bietet der Commentar nichts Eigenthümliches mehr dar, sondern schliesst sich eng an Boethius an. Aber so viel geht daraus noch hervor, dass der Verfasser des Commentars die Analytik des Aristoteles nur vom Hörensagen kannte, also ihm auch die Schriften des Boethius nicht ganz bekannt waren [3]).

Wenn auch Rabanus nicht selbst der Verfasser des eben betrachteten Commentars gewesen ist, so steht doch so viel fest, das in der Schule zu Fulda Männer lehrten, welche sich berufen fühlten, die Realisten zu bekämpfen. In dieser Schule bildete sich ein Mann, der von da aus die nominalistische Tendenz nach Frankreich verpflanzte. Dieser war:

1. Heiric von Auxerre.

Heiric [4]), ein französischer Mönch, geboren gegen 834 zu Hery unweit von Auxerre, starb um das Jahr 881. Von seinen Eltern wurde er im Alter von 7 Jahren den Mönchen des

---

nomina novem esse; quod si voces non significarent nullo modo nomina novem esse possent.

[1]) Ibid. Non tamen genus in rerum designatione accipi posse negant; dicit enim Boethius in libro divisionum, generis divisionem esse ad naturam id est ad res; per quod demonstratur Boethius non in vocum sed in rerum designatione genus accepisse.

[2]) Ibid. Introd. LXXIX. Nihil aliud est genus quam substantialis similitudo ex diversis speciebus in cogitatione collecta.

[3]) Ibid. p. 614. „Vel in demonstratione“ i. e. ad librum demonstrationum volunt enim quemdam librum esse, qui vocetur liber demonstrationum, qui apud nos in usu non est.

[4]) Nouvelle Biographie générale. T. XXIII. p. 802. —

Klosters zu Auxerre zur Erziehung übergehen. Von da begab er sich zum Zwecke weiterer Ausbildung nach Fulda. Daselbst lehrte der gelehrte Bischof von Halberstadt Haimon, ein Schüler Alcuins und zwar hielt er in der Klosterschule Vorträge über Dialektik nach der Methode des Rabanus Maurus. Er sprach sich wahrscheinlich für Aristoteles und Boethius gegen die von Johannes Scotus behauptete reale Einheit der Substanz neben der idealen aus, wenigstens scheint dieses aus dem Auftreten seines Schülers Heiric hervorzugehen. Nachdem Heiric einige Zeit zu Fulda zugebracht hatte, begab er sich später nach Ferrières, um unter dem Abte Lupus Servatus seine Studien fortzusetzen. Nach seiner Rückkehr nach Auxerre trat er selbst als Lehrer in Kloster von Saint-Germain auf und erfreute sich einer regen Theilnahme. Unter seinen Zuhörern befand sich auch Lothar, der Sohn Karl des Kahlen, der gelehrte Mönch Hucbald und Remigius von Auxerre, welcher später zu Paris mit grossem Erfolge als Lehrer der Dialektik auftrat. Von ganz selbsständigen Schriften, die auf Philosophie Bezug haben, ist nichts von Heiric auf uns überkommen. Die Verfasser der Hist. litt. de la France [1]) stellen die Behauptung auf, dass Heiric im Mittelalter der erste gewesen sei, der es unternommen habe, aus der Thatsache des Denkens einen Schluss auf das Sein des Subjectes zu ziehen und zwar in viel präciserer Weise, als dieses bei Decartes der Fall sei. Sie stützten ihre Behauptung auf eine Note, die sich in einem von Heiric herrührenden Gedichte, welches das Leben seines Klosterpatrons, Saint-Germain schildert, vorfindet. Hauréan [2]) hat jedoch gezeigt, dass die bezügliche Stelle nur ein Citat aus der Schrift „De divisione naturae“ sei, und zwar ist es entnommen aus L. I. c. 50. Dagegen befinden sich in dem Codex Sangermanensis pervetustus, den Cousin näher beschrieben hat [3]), eine Reihe von Glossen zu den darin in Ueber-

---

[1]) T. V. p. 535—36.
[2]) De la philos. scolastique. T. I. p. 132 sqq.
[3]) Ouvrages inéd. d'Abélard p. 618 sqq.

setzung vorkommenden Texten der Isagoge des Porphyrius, De interpretatione des Aristoteles, der Principien der Dialektik und zehn Kategorien des Pseudo-Augustinus, von denen Hauréan meint, dass sie alle dem Heiric angehören; doch können wir keinen Anstand nehmen, dieser Meinung zu widersprechen, wenigstens gehört die Glosse zur Isagoge des Porphyrius einem Andern an. Auch nennt sich ihr Verfasser am Schlusse derselben, nämlich Jepa [1]), was Hauréan übersehen haben dürfte. Hauréan stützt seine Ansicht vorzugsweise auf die Identität der Schrift und darauf, dass sich am 25. Blatte auf der Rückseite bei dem Tractate über die zehn Kategorien die Bemerkung findet: Heiricus, magister Remigii fecit has glossas, welches von Cousin ist unrichtig für Henricus gelesen worden [2]). Jedenfalls gehören also die Glossen zu den zehn Kategorien dem Heiricus an und auch die zu den Principien der Dialektik dürften wohl denselben Verfasser haben; der Verfasser beider muss mit den Schriften des Johannes Scotus genau vertraut gewesen sein, denn in den wenigen veröffentlichten Bruchstücken begegnen wir theils wörtlichen Citaten aus den Schriften des Johannes Scotus, theils lassen Gedanken und Ausdrucksweise ein Studium der Schriften des Erigena errathen. So wiederholt ein bei Hauréan [3]) abgedrucktes Excerpt beinahe wörtlich die in „De div. nat." l. I. c. 13 enthaltene Erklärung des Wortes Deus, und die von Cousin [4]) veröffentlichten Bruchstücke weisen in Diction und Gedankeninhalt ganz auf Johannes Scotus hin; eben so ist ein anderes Citat bei Hauréan [5]) beinahe nur eine wörtliche Wiederholung der Einleitung zum ersten Buche der Schrift „De div. nat." Am meisten benutzte aber Heiric den von Johannes Scotus

---

[1]) Ibid. p. 623.
Scripturae finem sibi quaerunt hic Isagoge,
Parva quidem moles, magna sed utilitas.
Jepa (?) hunc scripsi glossans utcunque libellum
Quod logicae si sit, scire legens poterit.

[2]) Ibid. p. 621.

[3]) De la phil. scol. T. I. p. 136.

[4]) Ouvrages inéd. d'Abélard p. 619, 620.

[5]) De la phil. scol. T. I. p. 138.

herrührenden Commentar über Martianus Capella. Es ist dieses von B. Hauréan durch Vergleichung der von Heiric herrührenden Glossen mit dem Commentare über Martianus Capella klar dargethan worden [1]). Unter andern wörtlich abgeschriebenen Stellen findet sich auch die Erklärung des Namens Aristoteles vor. Da gerade die Ableitungen einiger Worte aus dem Griechischen nur wörtlich von Johannes Scotus abgeschrieben sind, so vermuthet Hauréan, dass Heiric kaum eine genauere Kenntniss des Griechischen besessen haben dürfte [2]). Daraus geht aber zuverlässig hervor, dass die Schriften des Johannes Scotus ziemlich benützt worden sind und dass er also als eine Auctorität galt. Doch ist Heiric keinesfalls ein unbedingter Anhänger des Johannes Scotus, sondern, sich enger an Boethius anschliessend, tritt er dem ontologischen Realismus des ersteren entgegen. Denn während von Erigena die selbstständige Existenz der Accidenzen behauptet wurde, leugnet dieses Heiric auf das Entschiedenste, so existire nie und nirgends Farbe für sich, sondern stets nur ein Gefärbtes [3]). Eben so entschieden spricht er sich gegen die substantiale Einheit der Gattungen und Arten aus und hebt dabei die sprachliche Bezeichnung der Dinge hervor. Weder Gattungen noch Arten für sich genommen sind Dinge, Substanzen oder Essenzen, sondern es sind Worte, welche zur Unterscheidung dessen dienen, was zur Definition des Thieres oder des Menschen gehört; so wird die Art vom Menschen ausgesagt vermöge desjenigen, was von den Vielen der Zahl nach geschiedenen ausgesagt werde [4]). Noch deut-

---

[1]) Notices et Extraits des Manuscrits. T. XX. P. II.

[2]) Ibid. p. 11. Heiric n'a pas su mieux le Grec, que son disciple Remi, mais l'un et l'autre se sont également efforcés en copiant Jean Scot de paraître helenistes.

[3]) De la phil. scol. T. I. p. 139. Si quis dixerit album et nigrum absolute, sine propria certa substantia, in qua continetur, per hoc non poterit certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus aut niger.

[4]) Ibid. T. I. 140. Posset aliquis dicere non esse hoc verum, nam de animali praedicatur genus et est animal genus non autem praedicatur genus de homine. Neque enim homo genus, sed species. Ac per hoc, inquit, non possunt praedicari de homine quaecumque praedicantur de animali. Sed huic occurrimus dicentes, genus non praedicari de animali

licher tritt die Leugnung der realen Einheit der Substanz in der Vielheit der Dinge dort hervor; wo Heiric das Aufsteigen des Denkens vom Besonderen, Concreten zum Allgemeinen betrachtet. Denn der erste Schritt des begrifflichen Denkens sei das Zusammenfassen der Individuen in Artbegriffen, der zweite die Vereinigung der Arten im Gattungsbegriffe, bis endlich die Stufenleiter mit dem allgemeinsten Begriffe, dem Begriffe des Seins, der οὐσία schliesst; aber das sei eben nur ein Name und somit sei die Einheit aller Begriffe jedenfalls nur eine ideale [1]). Er hebt auch den sprachlichen Ausdruck als Product der subjectiven Thätigkeit des Menschen hervor, wenn er an den Inhalt der Schrift über die Kategorien anknüpfend sagt, in jeder Erkenntniss müssen vor Allem drei Dinge unterschieden werden: das Ding, der Verstandesbegriff davon und das bezeichnende Wort, welches letztere selbst wieder durch Zeichen, Buchstaben dargestellt wird. Von diesen vieren sind zwei durch die Natur gegeben und bestimmt, nämlich das Ding und der Begriff davon, die beiden anderen sind Producte menschlicher Setzung, nämlich das Wort und die Buchstaben [2]). Durch das Letztere sehen wir deutlich,

---

secundum rem (i. e. substantiam) sed designativum nomen esse animalis, quo designatur animal de pluribus specie differentibus dici. Namque neque rationem animalis potest habere genus, cum dicitur animal est substantia animata et sensibilis. Similiter nec species dicitur de homine secundum id, quod significat, sed juxta illud, quod de numero differentibus praedicatur.

[1]) Ibid. T. I. p. 141. Sicendum autem quia propria nomina primum sunt innumerabilia ad quae cognoscenda intellectus nullus seu memoria sufficit: Haec ergo omnia coartata species comprehendit et facit primum gradum, qui latissimum est, scilicet hominem equum, leonem, et species hujusmodi omnes continet. Sed quia haec rursus erant innumerabilia et incomprehensibilia (quis enim potest omnes species animalis cognoscere?) alter factus est gradus angustior: ita constat in genere quod est animal, surculus et lapis. Iterum etiam haec genera, in unum coacta nomen, tertium fecerunt gradum arctissimum jam et angustissimum utpote qui uno nomine solummodo constet, quod estusca.

[2]) Notices et Extraits des Manuscrits. T. XX. P. II. p. 25, 26. Tria sunt quibus omnis collocutio disputatioque perficitur, res, intellectus et voces. Res sunt quas animi ratione percipimus intellectuque discernimus. Intellectus vero quo ipsas res addiscimus. Voces quibus quod intellectu capimus significamus. Praeter haec autem tria est aliud quiddam quod significat voces: hae sunt litterae. Harum enim scriptio vocum significatio est. — — Rem concipit intellectus, intellectum voces designant, voces

dass trotz des Hervortretens der nominalistischen Tendenz die Beziehung der Begriffe zum Realen nicht fallen gelassen wird, nur die Uebertreibungen der Realisten werden bestritten.

Dem Inhalte nach verwandt den Glossen zur Schrift über die zehn Kategorien scheinen bei oberflächlicher Betrachtung jene zur Isagoge des Porphyrius zu sein, deren Verfasser sich Jepa nennt, von dieser hat Cousin das wichtigste veröffentlicht [1]; doch bei einer genaueren Würdigung der veröffentlichten Bruchstücke zeigt sich, dass die Glossen zur Isagoge einen Gegensatz zu jenen über die Kategorien bilden, indem in ihnen eine Hinneigung zum Realismus gelegen ist. Allerdings könnte man in dem Verfasser einen Vertreter des Nominalismus erblicken, insofern er die Gattung erklärt als die im und durch das Denken festgehaltene Aehnlichkeit der einzelnen Arten [2]. Dabei wird auf die Ansicht Anderer hingewiesen, welche den allgemeinen Begriff lediglich als etwas Unkörperliches fassen und ihre Behauptungen auf die Auctorität des Porphyrius stützen zu können glauben [3]. Eben so wird auf Plato verwiesen, welcher nicht blos angenommen habe, dass genus und species als Universalien gedacht werden, sondern auch dass sie an sich seien und ausser den Körpern bestehen [4]. Allein nichtsdestoweniger müssen wir

---

autem litterae significant. Rursus horum quatuor duo sunt naturalia id est res et intellectus; duo secundum positionem hominum hoc est voces et litterae. Quod probari potest, quum diversae gentes diversis utuntur vocibus et litteris. Aliter ex tribus fontibus omnes profluunt quaestiones aut ex his quae sunt, aut ab his quae percipiuntur, aut de his quae dicuntur. Una est substantiarum, quia sunt omnes res quas natura peperit. Altera sensuum quia sensu percipi non possunt ni hae res quae sunt et quarum animo imagines condimus et formamus. Tertia dictionum etc.

[1]) Ouvr. inéd. d'Abélard.

[2]) Ibid. Introd. LXXXV. genus est cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum.

[3]) Ibid. LXXXIV. Hi qui genus et species incorporalia solummodo dicunt, hoc probare videntur Parpyrii ipsius sententia, qui veluti jam probato, quod incorporea sint, ita ait: et utrum separata an ipsis sensibilibus juncta. Quod si haec aliquando corporalia extitissent absurdum esset quaerere, utrum sejuncta essent a sensibilibus an juncta, cum sensibilia ipsa sint corpora.

[4]) Ibid. LXXXII. Sed Plato genera et species non modo intelligi universalia verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat.

den Verfasser der Glossen als dem Realismus näher stehend bezeichnen. Denn zunächst wird der reale Bestand der allgemeinen Begriffe als eine ausgemachte Sache vorausgesetzt [1]). Die Gattung und Art oder das Universale und Singulare haben ein und dasselbe Subject, aber auf andere Weise bestehen sie und treten sie in die Erscheinung und auf eine andere Weise werden sie mit der Vernunft erfasst. An sich sind die Universalien unkörperlich; aber mit dem Sensiblen verbunden bestehen sie in den Dingen der Erscheinungswelt, und dann besteht jenes Subject als ein singuläres; werden sie aber mit der Vernunft gefasst, wie die Substanz selbst, d. h. als ein solches, das nicht in anderen sein Sein besitzt, dann besteht jenes Subject als ein universales [2]). Es sind daher nur zwei verschiedene Anschauungsweisen ein und desselben Dinges und in Folge dessen würden wir hier ganz die Auffassungsweise des Johannes Scotus wiederfinden, demzufolge das Allgemeine für das sinnenfähige Subject im Bereiche der Sinnenwelt auch als ein individuelles entgegentritt, aber im Lichte der Vernunft als ein unkörperliches, intelligibles erscheint. Dass wir es jedenfalls nur mit dieser Ansicht zu thun haben, zeigt schon, dass in den weiteren Aufschlüssen über das genus der Ausdruck consideratur statt intelligitur gebraucht wird, indem es heisst: das genus, in wiefern es in dem, was eben das genus ist, und nicht in dem, was der Natur nach als Ding besteht, betrachtet wird, ist immer ein Unkörperliches, so wie auch die Substanz in der Hinsicht betrachtet, dass sie Arten unter sich habe, unkörperlich ist, und ein Gleiches gelte von den übrigen der quinqua voces [3]).

---

[1]) Ibid. Prima quaestio est utrum genera et species vere sint. Sed sciendum est quod non esset disputatio de eis, si non vere subsisterent; nam res omnes que vere sunt, sine eis non esse possunt.

[2]) Ibid. Genus et species, i. e. universale et singulare unum quidem subjectum habent. Subsistunt vero alio modo, intelliguntur alio. Et sunt incorporalia; sed sensibilibus juncta subsistunt in sensibilibus, et tunc est singulare; intelliguntur ut ipsa substantia ut non in aliis esse suum habentia, et tunc est universale.

[3]) Ibid. LXXXIII. An corporalia ista sint an incorporalia. Quod duobus modis accipitur. Nam genus si in eo, quod genus sit non quod res natura constat, consideratur, semper incorporale est; verbi gratia, si

Aber eine Einschränkung der Unkörperlichkeit geschehe durch das genus, weil es sowohl ausser den Körpern für sich bestehen könne, als auch eine Verbindung mit den Körpern gestatte wie die Seele; doch sei dabei wohl zu beachten, dass wenn die Universalien mit den Körpern einmal verbunden wurden, sie alsdann unabtrennbar von den Körpern seien, aber dadurch nicht von den unkörperlichen Dingen gesondert oder abgeschieden werden, so dass sie beiderlei Vermögen in sich enthalten. Werden die Universalien mit körperlichen Dingen verbunden, so sind sie ähnlich den Gränzen und Dimensionen der Körper, welche nur als unkörperlich gefasst werden, aber dennoch immer den Körpern innewohnen; sie bilden gewissermassen den Uebergang vom Körperlichen zum Unkörperlichen. So wird der Begriff Mensch, der als solcher gefasst unkörperlich ist, in den Individuen, denen er zu Grunde liegt, körperlich. Werden aber die Universalien mit Unkörperlichem verbunden, dann bestehen sie ähnlich dem Geiste, der nie mit dem Körper verbunden wird [1]).

Daraus ersehen wir, dass hier der Standpunkt des Johannes Scotus noch weiter durchgebildet erscheint, und es lässt sich jene im Vorhergehenden gegebene Erklärung des genus sehr wohl mit dieser Ansicht vereinigen, wir brauchen nur an die mittlere Auffassung der Dialektik bei Johannes Scotus

---

substantia non consideratur in eo quod substantia est, sed in eo quod sub se species habet, incorporalis est. Item si species, quae est homo, consideratur tantummodo in eo quod sub genere est et incorporalis est ipsa; eodem modo et differentia quadrupes non respicitur quod sit quadrupes differentia sed unde a bipede differt, ac per hoc ipsa incorporalis est; similiter de caeteris accipiendum est.

[1]) Ibid. LXXXIV. Exceptio itaque incorporalitatis genere fit, quod et praeter corpora separatum esse possit et corporibus jungi patiatur, ut anima, sed ita ut, si corporibus juncta fuerint, inseparabilia sint a corporibus neque ab incorporalibus separentur, et utrasque in se contineant potestates. Nam si corporalibus junguntur, talia sunt qualis illa prima versus terminos incorporalitas, quae nunquam discedit a corpore. Si vero incorporalibus talia sunt, qualis est animus, qui nunquam corpori copulatur — — Termini cum sint semper circa corpora quorum termini sunt, incorporei tamen intelliguntur sicut est epiphania; et haec prima incorporalitas, primus transitus a corporibus ad incorporea. — — Huic ergo incorporalitati assimilatur generis et speciei incorporalitas. Nam verbi gratia animal et homo, licet per se intellecta incorporalia sint, in individuis tamen quibus substant, corporalia sunt.

zu erinnern. Für den empirischen Menschen, in wiefern er sich der Betrachtung der Erscheinungswelt, der natura rerum zuwendet, tritt der allgemeine Begriff zunächst nur als die im Denken festgehaltene Aehnlichkeit seiner Besonderungen auf; aber der höhere Standpunkt der Vernunft lässt denselben als ein Intelligibles und Einheitliches erscheinen.

Ein noch engeres Anschliessen an Johannes Scotus, aber auch ein mehr einseitiges Festhalten am ontologischen Realismus desselben finden wir bei dem Schüler des heil. Heiricus bei dem heil. Remigius.

2. Remigius von Auxerre.

Remigius wurde im Kloster zu Auxerre unter dem Abte Heiric, so wie unter Lupus, Abt von Ferrières gebildet; nach Heiric's Tode übernahm er selbst die Leitung der Klosterschule zu Auxerre, von der er zugleich mit Hucbald durch Fulco, Erzbischof zu Rheims, an die dortige Schule berufen wurde. Es gelang ihm, durch sein Wirken das gesunkene Ansehen der Schule wieder herzustellen. Nach dem Tode Fulco's trat Remigius in Paris als Lehrer auf und lehrte daselbst wahrscheinlich bis zu seinem um 908 erfolgten Tode. Er soll Vorträge über Grammatik, die sieben freien Künste nach Martianus Capella, die Philosophie und Dialektik nach Augustinus gehalten haben; dabei lässt sich vermuthen, dass er auch die Theologie in das Bereich der Lehrthätigkeit gezogen habe. Unter seinen Schülern war Odo von Clugny wohl der bedeutendste.

Es wird zwar von Remigius berichtet, dass er mit allen Wissenschaften und freien Künsten vertraut gewesen sei, doch scheint seine Belesenheit keine allzu grosse gewesen zu sein. wenigstens kann neueren Untersuchungen zufolge beinahe mit Bestimmtheit behauptet werden, dass Remigius so wenig wie Heiricus mit älteren Manuscripten genau bekannt gewesen sei, wobei es aber ganz zuverlässig ist, dass er vom Griechischen kaum die Anfangsgründe kannte; den sprechendsten Beweis dafür liefert der von ihm herrührende Commentar über Martianus Capella, aus dem B. Hauréan einige Bruch-

stücke veröffentlicht hat [1]). In diesem Commentare kommen zwar viele griechische Worte und Wortableitungen vor, aber diejenigen, die richtig sind, erweisen sich alle als wörtlich abgeschrieben aus dem Commentare des Johannes Scotus Erigena über Martianus Capella, und diejenigen, die bei Johannes Scotus nicht vorkommen, also von Remigius selbst sind aufgestellt worden, geben von der Unkenntniss des Griechischen ein genügendes Zeugniss [2]). — Eben so zeigt der Commentar des Remigius, wie wenig genauere Forschungen zu jener Zeit über das Alterthum angestellt wurden, denn es wird darin behauptet, dass Parmenides in Aegypten geboren wurde, welcher Bemerkung sich einige Notizen über die Lebensverhältnisse dieses Philosophen, seine Sitten und Gewohnheiten anschliessen, und endlich schliesst diese Auseinandersetzung damit, dass der Satz, dass die Dialektik und alle freien Künste von Aegypten nach Griechenland verpflanzt wurden, als eine ausgemachte Sache hingestellt wird [3]). Sonst ist hinsichtlich des Commentars des Remigius zu bemerken, dass derselbe grösstentheils ein Compilat aus dem des Johannes Scotus ist, wenigstens werden die Hauptsätze mit nur sehr geringen Abweichungen reproducirt. Was aber nicht den Schriften des Johannes Scotus entnommen und noch von einiger Bedeutung ist, ist ebenso nicht Eigenthum des Remigius, sondern es besteht, wie Hauréan entdeckte, aus Excerpten aus einem anderen anonymen Commentare über Martianus Capella, der

---

[1]) De la phil. scolastique. T. I. Notices et Extraits des Manuscrits. T. XX. P. II. Dieser Commentar führt den Titel: „Commentum magistri Remigii super librum Martianae Capellae de nuptiis Mercurii et philosophiae et super septem artes liberales ejusdem.“

[2]) Notices et Extraits des Manuscrits. T. XX. P. II. p. 8. 9. Il y a beaucoup de Grec dans la glose de Remi; ce sont des emprunts faits à Jean Scot. Remi ne savait pas la langue grecque; il le prouve lorsqu'il ose ajouter à la glose de Jean Scot quelque Étymologie de son invention.

[3]) Ibid. p. 12. Tout à l'heure le même Remi rencontrant dans le texte de Martianus Capella le nom de Parménide, le fera naître en Egypte, donnera même quelques renseignements sur ses habitudes, ses moeurs, ses pratiques au milieu des Egyptiens et terminera cette leçon d'histoire par ces mots: Claret autem et hanc (dialecticam) et alias artes apud Aegyptum repertas et ab his ad Graecos deductas.

nur in Bruchstücken erhalten ist und dessen Verfasser vor Remigius gelebt haben mag [1]).

Aus dem Wenigen, was Hauréan aus dem Commentare des Remigius veröffentlicht hat, geht hervor, dass derselbe wahrscheinlich geschwankt habe, ob er sich der Ansicht seines Lehrers Heiricus, oder dem noch vorherrschenden Realismus anschliessen sollte, bis der letztere ganz entschieden über die erstere den Sieg davongetragen hat. Zunächst erklärt er die Gattung für eine Zusammenfassung vieler Arten [2]) und scheint also dadurch in die Fusstapfen seines Lehrers treten zu wollen; allein bald darauf erklärt er sich offen für den Realismus, für den substantiellen Bestand der allgemeinen Begriffe [3]). Wie alles dieses schon beinahe wörtlich den Schriften des Johannes Scotus entnommen ist, so wiederholt er ganz wortgetreu die Stelle über die allgemeinste Substanz und wie alles Existirende nur einen Theil derselben darstelle und überhaupt nur durch Theilnahme an derselben bestehe; wie die allgemeine Essenz durch die Gattungen und Arten bis zu den Besonderungen der letzteren, den Individuen herabsteige [4]). Die Gattungen und Arten werden daher von der allgemeinen Essenz umfasst und bestehen nur in ihr und durch sie; ihnen kommt gewissermassen das Geschäft zu, den Individuen den ihnen zukommenden Theil des Seins anzuweisen. Es wird somit von Remigius der ontologische Realismus des Johannes Scotus einseitig festgehalten und seine Lehre ist ähnlich der des Wilhelm von Champeaux, wie wir bald sehen werden.

Aus dem früher genannten anonymen Commentare über Martianus Capella hat er die Behandlung der Frage entnommen, wo und wie denn die Accidenzen bestanden haben, bevor

---

[1]) Ibid. p. 5, 20.

[2]) De la phil. scol. T. I. p. 145. Genus est complexio, id est adlectio et comprehensio multarum formarum, id est specierum.

[3]) Ibid. Est autem forma partitio substantialis, ut homo, homo est multarum hominum substantialis unitas. Confer. Notices et Extraits des Manuscrits. T. XX. P. II. p. 19.

[4]) Ibid. p. 146. Notices et Extraits des Manuscrits. T. XX. P. II. p. 17. Vide p. 230 Citat [6]).

sie mit der Substanz geeinigt waren. Was hatte es mit dem Prädicate Redner und der Rhetorik für ein Bewandtniss, bevor es mit Cicero in Verbindung trat? Der Verfasser des Commentars scheint hier eine selbstständige Existenz der Accidenzen nicht zugeben zu wollen, kommt aber in seiner endlichen Lösung der Frage ganz auf platonische Grundanschauungen zurück. Denn die Kenntniss sämmtlicher Künste ist nach ihm dem Menschen von Natur aus eingeboren. Warum wird aber nicht Jeder ein Redner wie Cicero? Diese Frage sucht er durch die Folgen der Erbsünde zu erklären. Denn durch die auf uns vererbte Schuld lagert sich ein dichter Nebel um die menschliche Intelligenz und nur durch Anamnese können wir die Künste aus der Tiefe des Gedächtnisses zurückrufen. Der Natur nach kommt daher zwar allen Menschen Wissenschaft zu, aber nur derjenige besitzt sie wirklich, der durch anstrengende Bemühungen sie aus der Tiefe des Gedächtnisses wachruft [1]). Offenbar steht auch diese Erklä-

---

[1]) Notices et Extraits des Manuscrits. T. XX. P. II. p. 20. Accidens est quod substantiae accidit et substantiam deserit, si ergo accidit, unde venit priusquam venisset, vel, postquam deserit, quo pergit? Quidam sic intelligunt: Quando venit, non aliunde venit, nec ad aliquid redit redeundo. Sed quomodo fieri potest, cum accidens semper non potest esse per se nisi in aliqua substantia? Rhetorica igitur si accidens est, necesse est ut in aliqua substantia sit; cum igitur priusquam venisset verbi gratia ad Ciceronem, necesse est ut in aliquo esset, quaerendum est autem in quo erat, et si Ciceronem deseruerit, ad quid redit, cum id, in quo erat, id est Ciceronem, deseruit. Possumus sic respondere. Accidentium quaedam sunt quae non solum possunt accidentia fieri aliarum rerum, sed etiam stare per se, et substantia esse. Si igitur rhetorica non solum accidens est, verbi gratia Ciceronis, sed etiam substantia per semet ipsa est, nonne probabile est ut, quando venit a semet ipsa veniat, et, quando recedit, in semet ipsam redeat? Sed quia una quaeque ars, quamvis propriam quaedam naturam suam habeat, in se fieri non potest sed in aliqua subjecta substantia necesse est ut consistat, ideo non potest a semet ipsa venire, si in semet ipsa non est, et ad semet ipsam redire, dum alio aliquo continetur. Itaque necesse est ut aliter atque melius intelligamus. Omnis igitur naturalis ars in humana natura posita et concreta est. Inde conficitur ut omnes homines habeant naturaliter naturales artes: Sed quia poena peccati primi hominis in animabus hominum et in quandam profundam ignoratiam devolvuntur, nihil aliud agimus discendo nisi easdem artes, quae in profundo memoriae repositae sunt, in praesentiam intelligentiae revocamus; et cum aliis occupamur curis, nihil aliud agimus artes negligendo, nisi ipsas artes iterum dimittimus, ut redeant ad id, a quo revocatae sunt. Cum ergo apparet rhetorica in animo alicujus hominis non aliunde venit nisi ab ipso id est de profunditate ipsius me-

rung mit der Lehre des Johannes Scotus im innigen Zusammenhange und dürfte aus ihr entnommen sein.

Aus den eben beleuchteten Bruchstücken der Lehre des heil. Heiricus und Remigius von Auxerre und derjenigen, die in den andern Manuscripten aus jener Zeit enthalten ist, geht hervor, dass der im zehnten und elften Jahrhunderte hervortretende Gegensatz von Nominalismus und Realismus bereits im neunten Jahrhunderte offen ausgesprochen vorliegt; denn die Annahme des Nominalismus, dass die allgemeinen Begriffe keine Dinge an sich, sondern nur Gedanken der menschlichen Seele oder Ausdrücke der Sprache bezeichnen, ist z. B. in der Lehre des Heiricus schon vollkommen enthalten und es bedurfte nur eines aufstrebenden Geistes, um zum Kampfe herauszufordern. Nicht nur also im Keime angedeutet, sondern bereits offen ausgesprochen tritt uns der Nominalismus und Realismus bereits im neunten Jahrhunderte entgegen. Freilich ist dieses erste Auftreten desselben nicht ein so schroffes, wie es bei Roscelin der Fall gewesen zu sein scheint, auch finden sich jene Uebertreibungen nicht, wie sie der Lehre des letzteren zugeschrieben werden, sondern es ist die Lehre des Heiricus, die Grundlage jenes gemässigten Nominalismus, der mit dem Namen des Conceptualismus bezeichnet zu werden pflegt, dessen in der Folge noch Erwähnung geschehen soll.

3. Der vorgebliche Johannes Sophista.

Ein entschiedener Vertheidiger des Nominalismus soll zu Zeiten Berengars aufgetreten sein; wir erfahren aber über ihn nirgends etwas Sicheres, als dass er Johannes Sophista genannt wird. Viele gehen in ihren Vermuthungen weiter, wie Cousin, der ihn direct als Lehrer Roscelins bezeichnet [1]).

---

moriae, et ad nullum alium redit aliqua causa, id est aut morte, aut alia qualibet re, nisi ad eandem ejusdem memoriae profunditatem.

[1]) Bulaeus hist. univ. Par. T. I. p. 443. Petri Abael. Opp. ed. Cousin. T. I. p. 40. Nota VIII. Atqui Bitanus hic (Rosc.) veteri et anonymo Francorum historico Compendiensis dicitur et Joannis etiam cujusdam in dialectica po-

Eine ganz unbegründete Conjectur über die Persönlichkeit dieses Johannes macht Buläus, wenn er ihn als identisch mit dem Leibarzte Heinrichs des Ersten ansieht [1]), auch ist dieselbe meist als eine ganz willkürliche angesehen worden und die Verfasser der Hist. litt. de la France nehmen darauf keine Rücksicht, wie sie überhaupt die ganze Tradition von diesem Johannes als problematisch hinstellen, ohne deshalb der anderen Meinung, dass Roscelin der Stammvater der Nominalisten sei, sich anzuschliessen [2]). Zugleich lassen die Verfasser der Hist. litt. erkennen, dass die ganze Existenz dieses Johannes in Frage gestellt wurde.

Was sich beim Lesen der Hist. litt. errathen lässt, das macht Hauréan als ausgemachte Sache geltend [3]), und wir können nicht umhin, uns seiner Meinung anzuschliessen. Zunächst berechtigt uns die Stelle aus den anonymen Chronisten gar nicht dazu, die genannten drei Personen als Schüler dieses Johannes anzusehen. Denn der Ausdruck Sectatores oder Sequaces ist ein im Mittelalter vielfach angewandter Terminus, um auch die jüngsten Anhänger einer sehr alten Schule zu bezeichnen und der Chronist konnte einfach sagen wollen, dass Robert, Roscelin und Arnulf Sophisten waren, wie jener Johannes und zwar nach ihm. Der Ausdruck sophista hatte damals keinesfalls jene wegwerfende Nebenbedeutung, die wir ihm beizulegen gewohnt sind; denn noch im zwölften Jahrhunderte wurde Jeder ein Sophist genannt, der überhaupt Philosophie trieb. — Die grösste Schwierig-

---

tentis sophistae discipulus astruitur. Sic enim historicus ille, qui fragmentum historiae francorum a Roberto ad Philippum I. regem scripsit. In dialectica quoque hi potentes extiterunt sophistae: Joannes, qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiacensis, Rucelinus Compendiensis, Arnulfus Laudunensis. Hi Joannis fuerunt sectatores, qui etiam complures habuerunt auditores.

[1]) Bulaeus T. I. p. 443. Quis fuit ille Joannes aut unde? — — Eum esse suspicor Joannem illum, qui fuit Henrici I. archiatrus et medicorum omnium suo tempore peritissimus. Is erat patria Carnotensis.

[2]) Hist. litt. de la France T. VII. p. 132. Jean le sophiste, fort peu connu d'ailleurs passe pour le père de la nouvelle secte, quoique d'autres transportent cet honneur à Roscelin, clerc de Compiègne, qui ne le merite que pour avoir été le plus zélé partisan.

[3]) De la phil. scolastique. T. I. ch. VIII.

keit, die sich dem Citate entgegenstellt, ist aber die, dass wir nirgends eine anderweitige Bemerkung über diesen Johannes finden. Sollte Anselmus und Abälard nichts von ihm gewusst haben? Johannes von Salisbury, der doch die Namen der verschiedensten Lehrer aus jener Zeit anführt und ihre Ansichten wenigstens in gedrängter Kürze wiedergiebt, kennt einen Sophista Johannes nicht. Eben so wenig findet sich bei Otto von Freisingen oder Vincentius von Beauvais eine Notiz über denselben. Daraus dürfte zur Genüge hervorgehen, dass jener Johannes, insofern er nicht mit einer anderen Person zusammenfallen soll, in das Bereich der Fabel gehöre.

Es handelt sich aber dem Vorhergehenden gegenüber noch darum, wie jenes Citat zu deuten sei und wen man unter der Person des Johannes zu verstehen habe. Der Ausdruck artem sophisticam vocalem (dialecticam) esse disseruit kann wie Cousin [1]) und nach ihm Ritter es thut, allerdings so gedeutet werden, dass die Realität der allgemeinen Begriffe bereits bezweifelt worden war und dass dann eben dieser Johannes mit der Behauptung hervortrat, es seien nur leere Worte; allein man kann auch jener Notiz über diesen Johannes einen ganz anderen Sinn unterlegen. Halten wir uns an die beiden Ausdrücke sophisticam und vocalem, so konnte der anonyme Berichterstatter damit ausdrücken wollen, dass einerseits die Dialektik als Disputirkunst, als blos formale Logik von diesem Johannes gering geschätzt worden sei, d. h. dass sie so gefasst eben nur eine sophistische Kunst oder Technik, nicht aber eigentliche Wissenschaft sei; dass andererseits die Dialektik den sprachlichen Ausdruck, das Wort, genauer zu untersuchen habe; dass sie daher in dieser Hinsicht auch als eine ars vocalis gelten könne: dass aber endlich dieser Johannes selbst trotz dieser Ansicht nur ein Realist gewesen sei, der die eben angedeuteten Auffassungsweisen der Dialektik zwar zugiebt, aber selbst noch eine andere höhere Ansicht von ihr hatte. Wenn wir nun an dieser Interpretation festhalten, dann

---

[1]) Ouvr. inéd. d'Abélard. Introd.

kann kein Zweifel mehr über die Persönlichkeit dieses Johannes obwalten, es kann nur Johannes Scotus Erigena gemeint sein. Denn wir haben gesehen, dass sich bei ihm wirklich jene Geringschätzung der formalen Logik findet, indem er sie nicht als integrirenden Bestandtheil des Systemes der Philosophie anführt, dass ferner die Rhetorik und Grammatik als Glieder der Dialektik bezeichnet werden, wodurch eine Untersuchung über den sprachlichen Ausdruck in das Bereich der letzteren gehört. Wenn dieses richtig ist, woran wohl kaum gezweifelt werden kann, so ist die Ansicht, dass bei Johannes Scotus die Scheidung des Nominalismus und Realismus beginne, schon eine sehr alte nur ist sie bei dem im zehnten Jahrhunderte eingetretenen Verfalle der Wissenschaft in Vergessenheit gerathen.

IV. Die Fortentwickelung der Philosophie
im zehnten und zu Anfang des elften Jahrhundertes.

Die grossen Erschütterungen, welche die staatlichen und socialen Verhältnisse erfuhren, hatten den beinahe gänzlichen Verfall der Literatur der sogenannten Karolingischen Periode zur Folge. Vom philosophischen Streben blieb kaum so viel übrig, dass in einzelnen Schulen auf Grundlage der theilweise bekannten Schriften des Boëthius oder der Principien der Dialektik und der Schrift über die Kategorien des Pseudo-Augustinus, oder der Schriften des Martianus Capella oder des Timäus Platons in der Uebersetzung des Chalcidius vorzugsweise logischer Unterricht ertheilt wurde. Es lässt sich daher auch die Weiterentwickelung und Fortbildung der Lehren des neunten Jahrhundertes nicht genau verfolgen; nur sei bemerkt, dass in einem gewissen Grade sich in dem Kloster zu St. Gallen eine literarische Thätigkeit entwickelte, die jedoch keine besonderen Resultate zu Tage förderte. — Wir können daher höchstens angeben, dass man um die Mitte und in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhundertes dort anzuknüpfen versuchte, wo der Faden abgerissen war. So lehrte Poppo zu Fulda vorzüglich auf Grundlage des Boëthius [1]), Reinhard im Kloster zu Sct. Burchard in Würzburg commentirte die Kategorien des Aristoteles; eben so wird der italienische Mönch Gunzo als ein berühmter Lehrer angeführt und etwas später finden wir den Mönch Abbo, Abt zu Fleury, der als Lehrer der Dialektik einige Bedeutung erlangte [2]).

---

[1]) Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. p. 30.

[2]) Hist. litt. de la France. T. VII. p. 159 sqq.

Es liessen sich noch Andere namhaft machen, die aber, wie schon erwähnt wurde, nur das leisten, dass sie die vorzugsweise logischen Traditionen weiter überliefern, weshalb sie wohl übergangen werden können. Von einiger Bedeutung für uns aber ist:

1. Gerbert.

Neben den früher genannten Lehrern des zehnten Jahrhundertes that sich Gerbert, nachmals Papst Sylvester II., besonders hervor. Er war geboren zu Aurillac in der Auvergne von Eltern niederer Herkunft, er wurde daselbst von früher Jugend an im Kloster erzogen und nahm das Mönchskleid in diesem Kloster, das von Odo von Clugny unter strengere Regel gebracht worden war, und dessen Schule wohl eingerichtet und mit tüchtigen Lehrern besetzt gewesen zu sein scheint. Er scheint auch noch andere Schulen Frankreichs zu seiner Ausbildung benützt zu haben [1]). Nach vollendeten Studien in seiner Heimath erhielt er die Erlaubniss zum Reisen, um seine wissenschaftliche Ausbildung zu vervollständigen. Er ging nach Spanien, sammelte sich hier Kenntnisse aus Mathematik und Astronomie, wahrscheinlich auch aus der Arzneiwissenschaft; ja er erlangte eine solche Bildung, dass er für ein Wunder von Gelehrsamkeit galt und sogar für einen Magier gehalten wurde, so dass die Sage Manches über ihn zu erzählen weiss. Er unternahm 968 eine Reise nach Italien, auf welcher er neue Kenntnisse sammelte und Otto I. kennen lernte. Durch Verbindung mit dieser Herrscher-Familie gewann er Aussichten für die Zukunft. Er lehrte hierauf zu Rheims, wurde ein vertrauter Freund des Erzbischofs Adalbero und hatte unter seinen Schülern den Sohn Hugo Capets Robert, der später den französischen Thron bestieg. Dadurch wie durch seine hervorragende Gelehrsamkeit und Geschicklichkeit in Geschäften errang er auch die Gunst der französischen Herrscher-Familie, und dem deutschen

---

[1]) Ibid. VI. p. 560.

wie dem französischen Fürstengeschlechte verdankte er seine weitere Erhebung; auch hielt er mit unerschütterlicher Treue zu beiden. Freilich wurde er durch diese Verhältnisse von der betretenen wissenschaftlichen Laufbahn beinahe abgezogen; allein seine Briefe beweisen, dass er unter allen Verhältnissen bemüht war, seinen gelehrten Beschäftigungen treu zu bleiben. Von Otto II., den er auf einer Reise nach Italien zu Pavia kennen lernte, wurde er zum Abte von Bobbio erhoben. Allein seine Stellung als Abt war keine erfreuliche; einerseits waren die Güter des Klosters meist durch die Herren der Umgegend in Besitz genommen und die Mönche genöthigt betteln zu gehen, andererseits wurde er mehrfach verdächtigt hinsichtlich seines Lebenswandels, seines Glaubens und seiner Treue zu den Kaisern. Er verliess daher Bobbio, ohne jedoch auf die Würde eines Abtes zu verzichten, bis er Papst wurde. Nachdem die Partei der Capetinger die Oberhand erhalten hatte, wurde er 991 zum Erzbischofe von Rheims gewählt. Auch hier konnte er sich jedoch des Friedens nicht erfreuen; er wurde von seinen Gegnern und vom Papste hart bedrängt, musste den erzbischöflichen Sitz verlassen und ging zu Otto III., dessen Lehrer er wurde und der ihn 997 zum Erzbischofe von Ravenna erhob, in welcher Stellung er das Pallium erhielt. Als bald darauf der päpstliche Stuhl erledigt wurde, wurde Gerbert durch Bemühungen von Otto III. zum Papste erhoben unter dem Namen Sylvester II. Nur vier Jahre bekleidete er diese höchste kirchliche Würde und starb 1003.

Berücksichtigt man das Leben Gerberts, so zeigt sich, dass damals die geistliche Macht beinahe ganz von der weltlichen abhängig war; das Papstthum lag noch in Knechtschaft und Zerrüttung. Gerbert selbst giebt uns einen Beleg dafür, dass sich der Klerus an diese Sachlage gewöhnt hatte; denn ihm geht in allen practischen Dingen das Menschliche voran, das Göttliche hat nur den zweiten Rang und herrscht nur in den Dingen der Wissenschaft [1]). Dazu kommt noch seine

[1]) Ep. 23. An Papst Johannes XV. Humanitas quippe prima in activis divinitas secunda in speculativis.

schmeichelnde Unterwürfigkeit gegenüber den weltlichen Grossen [1]).

Seine wissenschaftliche Thätigkeit können wir ausser seinen Briefen aus zwei kleineren Schriften beurtheilen; die eine handelt über das Abendmahl, die zweite führt den Titel „De rationali et ratione uti" [2]). Ausser diesen beiden hat Cousin einige mathematische Schriften als Manuscripte aufgefunden [3]). Die erste der genannten Schriften ist in philosophischer Hinsicht von geringer Bedeutung; es ist aus ihr höchstens zu ersehen, dass er die Schriften des Johannes Scotus kannte, die Dialektik nicht sehr hochachtete und sich der realistischen Fassung der Lehre des Erigena zuwendet, indem er anknüpfend an einen Ausspruch des letzteren den allgemeinen Begriffen eine reale Geltung und einen Bestand an sich einräumt. Denn die Eintheilungen der Dialektik, nämlich der Gattungen in Arten sind nicht Producte menschlicher Thätigkeit, eben so wenig wie die Eintheilungen der Arithmetik Erfindungen des Menschengeistes, sondern Alles ist vom Schöpfer der Welt so festgesetzt, nach Mass, Zahl und Gewicht bestimmt [4]). Durch diesen Satz allein würden wir wohl noch keinesfalls genöthigt, zu behaupten, dass Gerbert dem Realismus blind ergeben gewesen sei, dass er die Realität der allgemeinen Begriffe im Sinne des Platonismus behauptet habe, wenn kein weiterer Anhaltspunkt dafür geboten würde. Dass jedoch dem so sei, werden wir bald bei der Betrachtung der zweiten Schrift ersehen. Sonst macht sich auch in der Schrift über das Abendmahl eine vorwaltend logische Geistesrichtung geltend. Er bemüht sich, das Verhältniss zwischen Christo, dem Abendmahl und der Kirche durch das Verhält-

---

[1]) Er nennt Otto III. divina majestas, divina mens, divina prudentia.

[2]) Beide abgedruckt in Pezii thesaur. anecd. nov. T. I. Pars II.

[3]) Ouvr. inéd. d'Abélard Appendice. p. 644, 645.

[4]) Pezii. Th. aur. I. II. p. 140. c. 7. Senes illi — non dialecticis argumentationibus sed verbis simplicibus et oratione compulerunt ad credendum — — Et nos aliquando antequam tantorum virorum, Cyrilli dico et Hilarii, auctoritatibus instrueremur, hanc discrepantiam (de sacra coena) alicujus dialectici argumenti sede absolvere meditabamur. Non enim ars illa — — folgt De div. nat. l. IV. c. 4.

niss der drei Begriffe im Schlusse deutlich zu machen. Die Glieder dieses Verhältnisses müssen wie die Elemente der Welt auf das Innigste mit einander verbunden gedacht werden. Hauptargument für die Richtigkeit der Lehre des Paschasius Ratpert ist ihm, dass der ganze Mensch, also auch sein Leib geheiligt und mit Gott verbunden werden müsse [1]).

Der Inhalt der zweiten Schrift stützt sich jedenfalls auch nur auf die Lehre des Johannes Scotus, und ist vorzugsweise logischer Natur. Die Schrift behandelt die Frage über die Verknüpfung von Subject und Prädicat im Urtheile und es wird dabei ersichtlich gemacht, wie diese Frage mit den allgemeinen Grundanschauungen über das Sein und die Natur der Dinge im Zusammenhange steht. Die vom Kaiser Otto III. aufgeworfene Frage ist folgende: Wie ist es möglich, dass von dem vernünftigen Wesen ausgesagt werden könne, dass es die Vernunft gebrauche, indem es vernünftig denkt, da diesem doch der logische Satz zu widersprechen scheine, dass von dem niederen Begriffe nur ein höherer ausgesagt werden könne. Hier sei aber das Vernünftige jedenfalls als ein höherer Begriff anzusehen, als die prädicative Bestimmung das „ratione uti", weil sonst der Vernunftgebrauch von allem Vernünftigen ausgesagt werden müsste, was doch falsch sei. Zunächst soll jenes Prädicatsverhältniss dadurch gerechtfertigt werden, dass nach aristotelischer Lehre die Actualität oder wirkliche Thätigkeit (actus) höher sei als die Potentialität oder das Vermögen zur Thätigkeit (potestas), diesem stellt sich aber entgegen, dass das Verhältniss der Unterordnung nur durch ein allgemein bejahendes Urtheil ausgedrückt werden könne, und somit auch der Vernunftgebrauch von allem Vernünftigen ausgesagt werden müsste, was ein falsches Urtheil wäre. Ferner sei zu beachten, dass das Actuelle von dem Vorhandensein des Potentiellen abhängig sei, und in Folge dessen nicht jene höhere Stelle, die zum Wesen der Prädicatsbegriffe gehört, einnehme; wollte aber Jemand auf den höheren Werth des Vernunftsgebrauches hinweisen und dar-

[1]) Ibid. c. VIII. sqq.

aus eine Lösung der Frage versuchen, so stehe diesem die objective Eintheilung der Natur entgegen [1]). Nun wird die ganze bisherige Argumentation als sophistisch verworfen und man sollte eine tiefere metaphysische Untersuchung erwarten, indem es heisst, dass es sich um die eigentliche Natur des Actuellen, des prius und des Prädicates handle, allein dieser Erwartung wird nicht entsprochen. Um eine Lösung der Frage anzubahnen, übergeht Gerbert zu dem Verhältnisse von Substanz und Accidenz. Die Substanzen seien nun entweder nothwendige und ewige oder veränderliche und vergängliche. Zu den ersteren sei zu rechnen alles Göttliche, wozu auch Himmel und Sonne [2]), welche von den Philosophen nicht blos für ewig, sondern auch für göttlich und unsterblich seien angesehen worden, gehören. Die nothwendigen Substanzen umfassen also alles Uebersinnliche oder durch Verstand und Vernunft erkennbare, und sie sind immer als actuelles Sein zu denken [3]). Die nicht nothwendigen Substanzen lassen sich wieder in zwei Arten unterscheiden, in solche, wo ein Uebergang von Potentialität zur Actualität hinsichtlich der ihnen zukommenden Accidenzen stattfindet und in solche, die, sobald sie sind, auch schon mit ihren Accidenzen sind, z. B. das Feuer mit der Kraft zu wärmen. Zu diesen nicht nothwendigen Substanzen gehören alle sinnlichen und natürlichen Dinge, die dem Wechsel unterworfen sind und daher entstehen und vergehen (also der mundus sensibilis des Johannes Scotus). Von diesen lassen sich auch veränderliche Accidenzen aussagen, welche im Verhältnisse zu ihnen niedere Begriffe bezeichnen, weil diese veränderlichen Accidenzen Gegensätze bilden, welche unter den allgemeinen Begriff des Vermögens der veränderlichen Dinge fallen. Gerbert bemerkt hierzu noch,

---

[1]) Ibid. De rat. et ratione uti c. IV. p. 152. Sed merito, inquiunt, suae dignitatis seu excellentia seu potentia numerosius est ratione uti, quam rationale. At natura generum, specierum vel differentiarum non suscipit; homo enim et asinus aeque sub animali sunt, et Deus atque homo aequaliter participant rationali differentia.

[2]) Ibid. c. VI. p. 153.

[3]) Ibid. c. VII. p. 154. — quae sempiterna sunt sine actu non sunt nec fuere.

dass der früheren Unterscheidung noch eine dritte Art angereiht werden müsste, die dasjenige umfasst, was stets nur in Potentialität zu sein vermag.

Nun entsteht die Frage, unter welche Gruppe das Vernünftige und der Vernunftgebrauch falle? Da tritt die Schwierigkeit entgegen, dass das Vernünftige nur zu den intelligiblen oder nothwendigen und ewigen Substanzen gerechnet werden könne. Aber diese Welt des Uebersinnlichen ist wohl zu unterscheiden von ihrer Manifestation im Bereiche des Natürlichen, der Welt der Erscheinung. Dieser Gegensatz wird eben so dogmatisch hingenommen, wie die Ansicht, dass die sensible Welt gewissermassen eine Corruption der intelligiblen sei. Nun gehört es aber zum Wesen der Seele, dass sie als übersinnlich Reales sich stets nur als actuelles Sein manifestire und in Folge dieser Spontaneität die reine ungetrübte Erkenntniss der ewigen Ideen, des mundus intelligibilis besitze; somit sei auch in dieser Hinsicht die Frage, wie dem Vernünftigen der Vernunftgebrauch zukomme, gelöst. Vernünftiges und Vernunftgebrauchendes sind im Bereiche des Intelligiblen äquipollente Begriffe, von denen die Setzung des einen die Nothwendigkeit der Setzung des anderen nach sich zieht. Anders gestaltet sich aber das Verhältniss im empirischen Menschen. — Da ist das Intelligible in einem anderen Sinne zu nehmen, als wie es früher nach dem Sprachgebrauche der neueren Philosophie angewendet wurde, wo es als der ontologische Grund der „formae“ identisch ist mit dem intellectibile der Scholastiker. Dagegen bedeutet das intelligibile das, was die Vernunft an den Dingen erfasst. Dieses Intelligible, in wiefern es auf das Veränderliche angewendet werde, erleide durch die Berührung mit den Körpern eine Veränderung, so dass die ursprüngliche Actualität in Potentialität übergehe. Anders bestehen die Universalien im Bereiche des Intellectiblen, anders im Natürlichen. Im Intellectiblen bestehen sie als die formae rerum, im Intelligiblen dagegen bestehen sie anders als Receptivität, anders als Spontaneität der Seele. Denn im empirischen Menschen ist eben die Erkenntniss eine getrübte, jene reine Spontaneität der Seele hat sich durch Verbindung mit dem Körper in Potentialität verwandelt, die zur Actua-

lität übergehen kann; dazu tritt noch der Zustand des Schlafes hervor. Wenn nun mit Hilfe der Sinne die Seele aus ihrem Schlummer geweckt und auf empirische Weise die Vorstellungen der Arten und Gattungen der Dinge gewinnt, so verhält sich die Seele diesen Vorstellungen gegenüber leidend, oder vielmehr dieselben stellen sich dar als Zustände der Receptivität der Seele; aber die Seele kann sich über diese Passivität erheben, wenn jene ewigen Begriffe durch genaues und vollkommenes Studium zur festen Wissenschaft werden; dann bezeugt sich darin die Seele in ihrer Spontaneität [1]).

Als ein in die Erscheinungswelt verflochtener Begriff gehört also der Vernunftgebrauch dem Accidentellen an, er gilt also auch als Prädicat des Vernünftigen, aber nicht mehr als ein nothwendiges [2]). Daher ist auch der Vernunftgebrauch nicht eine differentia substantialis, sondern er wird in Bezug auf eine verwandte Differenz ausgesagt [3]). Wenn daher auch auf dem Gebiete der Erfahrung vom Vernünftigen der Vernunftgebrauch prädicirt werde, so habe dieses Urtheil nur eine particuläre Bedeutung gleich dem Urtheile: Einiges Vernünftige gebraucht die Vernunft. Ein Resultat, wozu es freilich der ganzen Untersuchung nicht bedurft hätte.

---

[1]) Ibid. c. XI. p. 157. Est igitur rationale, dum est in intelligibilibus sub necessaria specie actus, ubi non est ea potestas, quae possit utrumlibet, sed ea quae sit fixa, immobilis et necessaria. Sed quia haec intelligibilia dum se corruptibilibus applicant, tactu corporum variantur, transeunt haec omnia rursus ad eam potestatem quae possit pervenire ad actum. Aliter enim rationale, vel ut universalius dicamus, aliter genera et species differentiae propriae et accidentia in intellectibilibus aliter in naturalibus. In intellectibilibus quoque rerum formae sunt, in intelligibilibus alia sunt passiones, alia sunt actus. Nam quoniam in anima versantur dum intelliguntur, animae passiones sunt; quia omnis intellectus animae est passio. Dum vero occurato perfectoque studio ad scientiam veniunt, actus animae sunt; quia omnis scientia animae actus est.

[2]) Ibid. p. 158. . . merito ratione uti dicitur praedicari de rationali tanquam accidens de subjecto; — — ratione uti facere est, qui enim ratione utitur, aliquid agit; — — facere autem unum ex generalissimis generibus accidentium est; igitur uti ratione accidens est.

[3]) Ibid. c. XII. p. 158. — — quod rationale est ratione uti potest — — ergo ratione uti rationali accidit — — non est igitur ratione uti substantialis differentia. c. XIII. p. 159. Si igitur secundum Boëtium ratione uti a ceteris animalibus differimus sicut differentia rationali, juste ratione uti a rationale velud ad cognatam sibi differentiam praedicatur.

Merkwürdig ist in dieser Schrift in logischer Hinsicht noch das, dass Gerbert von einem Urtheile, das die Nothwendigkeit der Setzung oder Ausschliessung des P in Folge der Setzung des S ausdrücken soll, also vom allgemein bejahenden oder allgemein verneinenden Urtheile verlangt, dass diese Nothwendigkeit stets durch ein eigenes Wort, wie „Alle" und „Kein," ausgedrückt werde [1]), indem die einfache Setzung des Subjectes und Prädicates im bejahenden Urtheile noch keineswegs jene Nothwendigkeit ausdrücke, was das Urtheil homo philosophus est beweise, welches doch nur eine particuläre Bedeutung haben könne. Es ist dieses eine Bemerkung, der wir wohl bezüglich der verneinenden Urtheile vollkommen beipflichten müssen, indem ein Urtheil von der Form S ist nicht P blos Nichtgesetztsein des P in Folge der Setzung von S, aber keinesfalls die Unmöglichkeit der Setzung oder die Nothwendigkeit der Ausschliessung, d. i. das Ausgeschlossensein des P bedeutet. Ein Urtheil dagegen von der Form S ist P, drückt immer die Nothwendigkeit der Setzung, oder das Gesetztsein des P in Folge der Setzung des S aus, weshalb es nur dann eines speciellen Ausdruckes der Nothwendigkeit bedarf, wenn ohne denselben die Setzung des ganzen Begriffes, der als S auftritt, nicht ersichtlich ist. Es ist wohl der Satz, „der Geist ist unsterblich" ebenso allgemein bejahend, wie der andere: „alle Menschen sind sterblich," und es ist nur eine Unvollkommenheit der sprachlichen Form, wenn Sätze von particulärer Bedeutung die Form eines allgemeinen Urtheiles annehmen. Beachtet man die eben dargestellte Ansicht Gerberts, so muss man eingestehen, dass wesentlich Neues nicht darin vorhanden ist, und das Gute daran stammt aus Boëthius. Das Lob, das mitunter den Leistungen Gerberts gespendet wurde, enthält daher in philosophischer Hinsicht eine Ueberschätzung und ist wohl zu beschränken. Die Berührung, in welche Gerbert mit der arabischen Gelehrsamkeit gekommen ist, scheint nur eine oberflächliche gewesen zu sein, und man bedarf derselben

---

[1]) Ibid. c. XV, XVI.

auch nicht, um das Hervorkehren der logischen Seite des Denkens begreiflich zu machen. Man braucht nur die Bekanntschaft mit Johannes Scotus und Boëthius zu würdigen und zu beachten, dass Gerbert Abt zu Bobbio war, um einen genügenden Erklärungsgrund zu erlangen. Es befindet sich nämlich unter den in diesem Kloster aufgefundenen Manuscripten eines aus dem zehnten Jahrhunderte, das den griechischen Text der aristotelischen Schrift über die Kategorien enthält [1]). Es konnte also Gerbert auch einen Theil der logischen Schriften des Aristoteles gekannt und benützt haben.

Die Weiterentwickelung und Fortbildung der so eingeschlagenen logischen Richtung lässt sich nicht genau verfolgen. Es sei nur bemerkt, dass die literarische Thätigkeit im Kloster zu Sct. Gallen im Zunehmen begriffen gewesen und eine Wendung zum Nominalismus eingetreten zu sein scheint. Merkwürdig dabei ist das, dass die deutsche Sprache bei den logischen Interpretationen benützt wurde, doch ist dieses wohl mehr in literar-historischer als in philosophischer Hinsicht von Bedeutung. An anderen Orten lehnte man sich an ältere Schulcompendien, an Alcuin und Andere an. Dabei scheint der logische Schulbetrieb einen mechanischen Charakter angenommen zu haben.

Von den Schülern Gerberts ist allenfalls Fulbert, Bischof von Chartres zu nennen, doch nicht so sehr seiner selbst wegen, als deshalb, dass er Lehrer Berengars war; obwohl er der Sokrates der Franken genannt wurde.

2. Berengar von Tours.

Berengar, geboren zu Anfang des elften Jahrhundertes zu Tours von reichen vornehmen Eltern, erhielt seinen ersten Unterricht zu Tours im Kloster zu Sct. Martin, worauf er sich nach Chartres begab, um unter Fulbert seine Studien fortzusetzen. Hier verlegte er sich, mit Vernachlässigung der übrigen Wissenschaften, einseitig auf die Dialektik, die des-

---

[1]) Jourdain, Recherches critiques p. 315.

halb bei ihm zu einer sophistischen Kunst wurde [1]). Schon als Schüler war er bemüht, in philosophischen Schriften Argumente gegen den gemeinen Glauben zu suchen und war bei vorkommenden Disputationen nur schwer im Zaume zu halten. Obwohl er ein Liebling seines Lehrers war, soll dieser doch kurz vor dem Tode die Stürme vorausgesagt haben, die durch seinen Schüler würden hervorgerufen werden. Im Jahre 1031 wurde er unter den Klerus der Kirche zu St. Martin aufgenommen und Scholastiker an der Schule daselbst. Sein Auftreten in der Schule gab häufige Beweise von seinem Ehrgeize und seiner Arroganz, worin selbst seine Schüler übereinstimmen. Er nahm sich in seiner Wirksamkeit als Lehrer an Johannes Scotus Erigena ein Muster [2]), ohne in speculativer Hinsicht diesen auch nur im entferntesten Grade erreicht zu haben. Viele Schüler strömten herbei, um seinen Vorträgen beizuwohnen; als er jedoch bereits im Rufe der Häresie stand und die Schülerzahl sich minderte, soll er es nicht verschmäht haben, durch Geld sich Anhänger zu verschaffen, wenigstens macht ihm Lanfranc diesen Vorwurf und Wilhelm von Malmesbury bestätigt denselben [3]). Als er immer schroffer gegen die von der Kirche vertretene Abendmahlslehre, wie sie Paschasius Ratpertus aufgestellt hatte, hervortrat, wurden rasch nach einander mehrere Concilien gehalten zu Rom, Vercelli, Paris, auf denen Berengars Lehren mit den Ansichten des Johannes Scotus zugleich verworfen wurden [4]).

---

[1]) Hist. litt. de la France. T. VIII. p. 201. Toute sa dialectique dégénéra en un art purement sophistique. — Nouvelle Biogr. gén. T. V. art. Bérenger ou Berengarius dit de Tours.

[2]) Ibid. T. VII. p. 148. Bérenger ayant choisi pour son héros et son modèle fameux Jean Scot Erigène, qui avait fraié une nouvelle route dans la théologie et ouvert la première part à la scolastique, marcha fidèlement sur ces traces. T. VIII. p. 201.

[3]) Ibid. T. VIII. p. 202.

[4]) Ibid. T. VII. p. 462. Les mêmes erreurs y furent proscrites de nouveau et le livre de Jean Scot sur lequel Bérenger s'appuiait particulièrement condamné au feu. — Berengarius. De sacra coena ed. Vischer 1834. p. 36. De hinc declarata est synodus Vercellensis, quae proximo tunc septembri eodem praesidente pontifice est cellebrata Vercellis ad quam vocatus non venisti. Ego vero (Lanfranc) praecepto ac praecibus praefati pontificis usque ad ipsam Synodum secum remansi, in qua in audientia omnium, qui de diversis hujus mundi partibus illuc convenerant,

Zu Paris wurde das Lesen der Schriften des Johannes Scotus verboten. 1054 wurden die Beschlüsse der früheren Concilien zu Florenz durch Victor II. bestätigt, worauf Berengar eine Abjuration seiner Irrthümer unterschrieb. Allein Berengar ruhte deshalb nicht, sondern trat wie früher öffentlich auf, weshalb er auf Befehl des Papstes 1058 nach Rom citirt wurde, wo er einen Eid auf die Glaubenslehre leistete. Allein auch dadurch fühlte sich Berengar nicht gebunden, sondern trat abermals auf, so dass das Concil zu Poitiers 1076 seine Lehren neuerdings verwarf und er 1078 seinen Irrthum abschwor.

Allein 1079 erscheint Berengar schon wieder auf dem Concil, gestand offen seinen Irrthum und kehrte aus Italien nach Frankreich zurück. Mehr als 12 Gelehrte seiner Zeit traten gegen ihn auf, unter denen Lanfranc und Guitmund die bedeutendsten sind [1]). Der erstere schrieb nach dem Jahre oder gegen das Ende des Jahres 1079. Diese Schriften brachten Berengar endlich zum Schweigen, obwohl er sich gegen Lanfranc in der Schrift de sacra coena vertheidigte. Endlich erscheint sein Muth gebrochen und 1080 bestätigte er auf dem Concil zu Bordeaux seine früheren Eide, zeigte aufrichtige Reue und that Busse. Er zog sich hierauf in die Einsamkeit zurück und zeichnete sich vorzüglich durch Mildthätigkeit und Humanität aus. Er starb den 6. Januar 1088, beinahe 90 Jahre alt, nach einem vielbewegten Leben, im Schosse der Kirche ausgesöhnt mit ihr.

Diese Darstellung des Lebens Berengars zeigt ihn uns als einen freimüthigen Mann, der es nicht scheute, den Aussprüchen von Concilien und dem Ansehen der Päpste entgegen zu treten. Ebenso wagte er es, den alten Auctoritäten des Priscianus, Donatus, Boëthius zu widersprechen. Dessenungeachtet findet sich auch bei ihm dieselbe Geistesrichtung wieder, welche sich

---

Joannis Scoti liber de eucharistia lectus est ac damnatus, sententia tua exposita ac damnata, fides sanctae ecclesiae, quam ego teneo et tenendam astruo, audita et concordi omnium assensu confirmata. p. 41 bemerkt Berengar, dass er nach dem Kirchenrechte nicht gezwungen werden konnte, nach Vercelli zu gehen.

[1]) Ibid. T. VIII. p. 212.

durch die ganze scholastische Periode hindurchzieht. Auch er will und behauptet nur die Wahrheit zu vertreten [1]); er will zugleich nicht gegen die Auctorität der heil. Schrift verstossen, ja noch mehr, er will sogar, dass man sich bei der Erklärung der heil. Schrift vorzugsweise auf Auctoritäten berufe, obwohl auch Augustinus in diesem Geschäfte die Dialektik in Anwendung gebracht habe [2]). Allein auch er kommt dazu, die anfangs zurückgedrängte Vernunft in den Vordergrund treten zu lassen und sie über jede Auctorität zu stellen, wenn dieses auch mit weniger Entschiedenheit und Schärfe der Fall ist, wie bei seinem Vorbilde, dem Erigena. Er stützt sich dabei auf die Auctorität des heil. Augustinus, welcher die Dialektik für die Kunst der Künste, für die Wissenschaft der Wissenschaften erklärt, welcher gezeigt hatte, dass man überall auf die Dialektik zurückzugehen habe, weil auf sie zurückgehen nichts Anderes sei, als auf die Vernunft zurückgehen, auf das Ebenbild Gottes in uns. Wir bedürfen zwar in sehr vielen Fällen der Auctorität, aber unvergleichlich vorzuziehen sei es, wo die Sache einleuchtend sei, zur Erkenntniss der Wahrheit die Vernunft zu gebrauchen. Es gesteht auch Berengar, wie Johannes Scotus, einen Zusammenhang der Dialektik mit der göttlichen Weisheit zu, so dass auch bei ihm in dem Hervorheben der Vernunft eigentlich die durch Gnade erleuchtete oder inspirirte Vernunft gemeint ist [3]).

---

[1]) De sacra coena p. 57. — — non mea non tua, sed evangelica apostolicaque simul autenticarum scriptuarum, quibus contra ire fas non sit, est sententia.

[2]) Ibid. p. 99. Sed testis mihi Deus est et conscientia mea, quia in tractatu divinarum litterarum nec proponere, nec ad proposita(s) respondere cuperem dialecticas quaestiones, vel earum solutiones, et si quando materia talis est, ut hujus artis regulis valeat enucleatius explicari, in quantum possum per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis arte, quam veritate sanctorumque patrum auctoritate confidere.

[3]) Ibid. p. 100. — ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae coecitate nullus negaverit. — — Verbis dialecticis ad manifestationem veritatis agere non erat ad dialecticam confugium confugisse, a qua ipsam Dei sapientiam et Dei veritatem video minime abhorrere, sed suos inimicos arte revincere. — — Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non

Diesem zufolge kann man wohl Berengar als einen freien Denker, als philosophisch gebildeten Theologen gelten lassen, in speculativer Hinsicht bleibt er doch nur von untergeordneter Bedeutung. So wie hinsichtlich des Verhältnisses von Auctorität und Vernunft Berengar nur ein mattes Nachbild des Johannes Scotus ist, eben so war die von ihm vertretene Ansicht im Abendmahlstreite keine andere, als die des Philosophen des neunten Jahrhundertes [1]). Für uns hat jedoch dieses weiter keine Bedeutung, nur sei bemerkt, dass die nominalistische Seite der Lehre des Johannes Scotus von Berengar festgehalten und bei der Darlegung der Ansicht über das Abendmahl angewendet wird, ohne dass jedoch dabei ein neues Resultat gewonnen würde.

3. Lanfranc.

Unter den Gegnern Berengars verdient Lanfranc eine besondere Erwähnung, indem er nicht ohne Einfluss auf die nächstfolgende Zeitperiode gewesen ist. Lanfranc, geboren zu Pavia 1005, stammte aus einer hervorragenden Familie der Lombardei. Von Jugend auf gut erzogen studirte er zu Bologna Rechtsgelehrsamkeit und nach dem Tode seines Vaters trat er mit vielem Glücke als Rechtsgelehrter auf. Von Jugend auf von dem Reize des Lebens der Apostel angelockt, reifte in ihm der Entschluss, den Samen des christlichen Glaubens, christlicher Wissenschaft und Civilisation in noch barbarischen Regionen auszustreuen. Er reiste durch mehrere Provinzen Frankreichs, lehrte an einigen Orten Dialektik und trat 1042 ins Kloster zu Bec ein. Er wurde Mönch, trat vier Jahre später an der Schule daselbst als Lehrer auf und zwar mit einem solchen Erfolge, dass Schüler aus den verschiedensten Ländern herbeikamen, um an seinen

---

confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem reliquit nec potest renovare de die in diem ad imaginem Dei. Dialecticam beatus Augustinus tanta diffinitione dignatur ut dicat: dialectica ars est artium, disciplina disciplinarum, novit dicere novit docere, scientes facere non solum vult, sed etiam facit.

[1]) Vide p. 76 [1]).

Vorträgen Theil zu nehmen, so dass die Schule zu Bec nicht anders als magnum et famosum litteraturae gymnasium genannt wurde [1]. Es lässt sich jedoch nicht genauer angeben, durch welcherlei Vorträge er sich vorzugsweise auszeichnete. Es scheinen nicht Vorträge über Dialektik gewesen zu sein, wie Tennemann meint [2]), denn sonst wäre wohl Lanfranc in anderer Weise gegen Berengar aufgetreten, als wie es der Fall war. Es war ja überhaupt der Zustand der Philosophie ein trauriger im elften Jahrhunderte, namentlich am Anfange und in der Mitte desselben, denn tiefere philosophische Studien wurden nicht gemacht, und obwohl man Dialektik beinahe in allen Schulen trieb, so wurde doch durch ihr Studium kaum mehr als eine Fertigkeit im Disputiren erworben [3]). In dieser Ansicht bestärkt uns auch der Umstand, dass wir unter den neuerdings von Giles (Oxonia 1854) herausgegebenen Schriften Lanfrancs auch nicht eine finden, die ihn als Philosophen besonders kennzeichnen würde. Wohl lässt sich an ihm auch die logische Gedankenrichtung nicht verkennen, namentlich wenn die Vermuthung des eben genannten Herausgebers der Schriften Lanfrancs richtig ist, dass nämlich die unter dem Titel Elucidarium sive dialogus summam totius theologiae complectens dem Anselmus fälschlich beigelegte Schrift von Lanfranc herrühre. Aber dann hätten wir in Lanfranc auch schon jene Ausartung der Anwendung der Dialektik auf die Theologie, die sich ins Kleinliche, Spitzfindige und Unnütze verirrt, wie wenn die Frage behandelt wird, um wie viel Uhr Adam aus dem Paradiese vertrieben wurde, oder was für ein Bewandniss es bei der Auferstehung mit den abgeschnittenen

---

[1]) Hist. litt. de la France. T. VII. p. 75.

[2]) Geschichte der Phil. B. VIII. p. 101.

[3]) Hist. litt. T. VII. p. 77. Leur philosophie ne consistait qu'en une pitoiable dialectique et à peine connaissaient ils la metaphysique par son nom. p. 130. On cultiva aussi beaucoup la dialectique, puisque on l'enseignait avec les autres arts liberaux dans presque toutes nos écoles. p. 131. La dialectique dans son institution était l'art de raisonner avec justesse et solidité et de chercher la verité par les voies le plus sures. — — On ne faisait consister la dialectique qu'en des mots et des règles dont on ne savait pas le plus souvent faire l'application. Tout aboutissait à des raisonnements généraux.

Bart- und Haupthaaren oder Nägeln haben werde, ob man im künftigen Leben auch Kleider tragen werde u. s. w. Doch möchten wir noch an der Richtigkeit jener Vermuthung zweifeln. — Es scheint daher nicht so sehr die eigentliche philosophische, als vielmehr die allseitige Bildung, die Lanfranc besass, am meisten zu seinem Rufe beigetragen zu haben. Im Jahre 1060 wurde Anselm, nachmaliger Erzbischof von Canterbury, Lanfrancs Schüler und es entspann sich zwischen Beiden ein Freundschaftsverhältniss, das nur der Tod löste. Lanfranc stieg rasch zu höheren Würden empor, er wurde Prior des Klosters, dann Abt zu Caën und 1070 Erzbischof von Canterbury. Im Jahre 1071 erhielt er auf einer Reise nach Rom das Pallium und wurde zugleich päpstlicher Legat für England. Er starb 28. Mai 1089, allgemein als ein Mann von besonderer Sittenreinheit und Gelehrsamkeit geachtet. Er hat sehr viel zum Gebrauche eines besseren Latein beigetragen. Eadmerus, der Biograph des Anselm von Canterbury, nennt ihn „vir divinae simul et humanae legis peritissimus“ und schildert ihn als mit allen Kenntnissen ausgerüstet. — Nach seinem Tode wurde er von Roscelin verdächtigt, den Irrthümern desselben gehuldigt zu haben; Anselmus aber vertheidigte ihn gegen jede derartige Anschuldigung und reinigte ihn und sich selbst von dem Verdachte, mit Roscelin in näherer Verbindung zu stehen, worauf wir bald noch einmal zurückkommen.

Genauere Aufschlüsse über die Thätigkeit auf dem Gebiete der Philosophie in den einzelnen Schulen vom Anfange bis gegen das Ende des elften Jzhrhundertes besitzen wir nicht, nur so viel scheint festzustehen, dass man sich bei der vorwiegend logischen Richtung häufig ganz ins Formale verirrte und somit jede tiefere metaphysische Untersuchung ausgeschlossen war. Es konnte daher Roscelin, der mit einigen Behauptungen kühn hervortrat, leicht ein grosses Aufsehen erregen, namentlich weil die Vertreter des Realismus auf theologischem Gebiete selbst über die Tragweite ihrer Behauptungen kaum im Klaren waren.

---

4. Der Nominalismus Roscelins.

Von den Vertretern des Nominalismus ist Roscelin derjenige Mann, welcher am meisten Aufsehen erregte, der überhaupt den bereits bestehenden Gegensatz der Ansichten vor das Forum der Oeffentlichkeit brachte und den Realisten durch schroffes Entgegentreten viel zu schaffen machte. Dass Roscelin nicht der Stammvater des Nominalismus, sondern nur sein eifrigster Vertreter gewesen ist, das wird unter Anderm durch ein von Hauréan mitgetheiltes Wortspiel, das sich in einer Schrift des P. Caramuel Lobkowitz, Bernardus triumphans befindet, bestätigt; darin heisst es nämlich von Roscelin: Nominalium sectæ non autor sed auctor [1]). — Merkwürdig bleibt es, dass uns wenig genauere Aufschlüsse über das Leben eines so grosses Aufsehen erregenden Mannes überliefert worden sind. Das Wenige, was wir über ihn anzuführen vermögen, beschränkt sich darauf, dass er zu Armorica, d. h. in der Niederbretagne geboren wurde, dass er in Soissons und Rheims seine Studien machte und hierauf in Tours und in Locmenach (in der Nähe von Vannes in der Bretagne) öffentlich lehrte [2]). Ebenso trat er zu Compiegne als Lehrer auf und wurde an den Kirchen der genannten Orte Canonicus und ausserdem noch an der Kirche zu Besançon. Von den Verfassern der Hist. litt. wird die Vermuthung ausgesprochen, dass er auch in Paris öffentlich aufgetreten sei [3]). Unter den zahlreichen ihm zugeschriebenen Schülern ist Abälard der bedeutendste. Er war ein so eifriger Vertreter der nominalistischen Gedankenrichtung, dass er selbst für den Vater derselben gehalten wurde. Er brachte seine nominalistischen Grundsätze auch bei der Erklärung der

---

[1]) De la phil. scolastique. T. I. p. 171.

[2]) Petri Abael. opp. ed. Cousin. T. II. Ep. Rosc. ad P. Ab. p. 793. — — Beneficiorum quae ibi tot et tanta a puero usque ad juvenem sub magistri nomine et actu exhibui oblitus — — p. 794. Testimonio Suessionensis et Remensis ecclesiae — — sub quibus natus et educatus et edoctus sum comprobabo. — — Neque vero Touronensis ecclesia vel Locensis, ubi ad pedes meos magistri tui discipulorum minimus tam diu resedisti, aut Bizuntina ecclesia, in quibus canonicus sum extra mundum sunt.

[3]) Hist. litt. de la France. T. VII. p. 104.

Glaubenssätze in Anwendung und machte namentlich durch seine Darstellung der Trinitätslehre um das Jahr 1089 grosses Aufsehen. Allein auf dem zu Soissons 1092 zusammenberufenen Concil wurde seine Lehre als mit dem katholischen Lehrbegriffe im Widerspruche stehend, verworfen und er zum Widerrufe gezwungen. Dieser Widerruf soll aber weniger aus Ueberzeugung erfolgt sein, als vielmehr aus Furcht, dass harte Strafen über ihn ergehen möchten. Roscelin scheint sich bei der Darstellung seiner Lehre auf Auctoritäten berufen und unter Anderm auch die Aeusserung gethan zu haben, dass Lanfranc und Anselm gewiss gegen seine Darstellung nichts einwenden würden. Diese Aeusserung mag jedoch von Vielen so gedeutet worden sein, als wenn Anselm und Lanfranc mit Roscelin eines Sinnes gewesen wären, so dass Anselm es für nöthig erachtete, in einem Briefe [1]), der auf dem Concil vorgelesen wurde, sich und Lanfranc zu rechtfertigen und gegen eine derartige Anschuldigung zu vertheidigen. Mehr als wie die früher erwähnte oder eine ähnliche Aeusserung scheint sich Roscelin gegenüber Anselm und Lanfranc nicht erlaubt zu haben, denn er vertheidigt sich in dem an Abälard gerichteten Briefe ganz entschieden gegen die Anschuldigung, dass er je gegen Anselmus aufgetreten sei [2]). Als er aber von seiner Meinung nicht abging und nach wie vor öffentlich dieselbe vertrat, wurde er genöthigt, Compiegne zu

---

[1]) S. Anselmi Cant. opp. ed. Gerberon. ed. secunda. Ep. l. II. Ep. XLI.

[2]) Dieser Brief, der zwar keine Ueberschrift und Unterschrift trägt, aber dennoch nur von Roscelin herrühren und an Abälard gerichtet sein kann, wurde zuerst veröffentlicht in den Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der k. baierischen Akademie der Wissenschaften zu München. B. V, III. Abth. von J. A. Schmeller. Er ist von Cousin der neuen Gesammtausgabe von Abälard's Werken beigegeben worden. Wir lernen daraus zum Theil die Darstellung der Trinitätslehre von Seiten Roscelin's kennen. Am Schlusse des Schreibens zeigt sich die gereizte Stimmung Roscelin's gegen Abälard, indem er dem letzteren sein Verhältniss zu Heloise in der Jugend vorwirft, die Verstümmelung Abälard's zum Gegenstande des Spottes macht, endlich Abälard in seinem späteren Leben verdächtigt und so zu sagen zu gemeinem Schimpfen übergeht. — Abael. opp. T. II. p. 794. Hos autem quas in exemplum trahis dominum videlicet Anselmum Cantuariensem, et Robertum bonae vitae bonique testimonii homines nunquam persecutus sum, licet quaedam eorum dicta et facta reprehendenda videantur.

verlassen; aber die angebliche Flucht nach England und die dort von seiner Seite erfolgten Angriffe auf die Missbräuche des englischen Klerus, wodurch er zur Rückkehr nach Frankreich genöthigt worden sein soll, scheinen sich nicht zu bewahrheiten. Vielmehr scheint aus seinem Briefe an Abälard hervorzugehen, dass er sich nach Besançon zurückgezogen und bis zu seinem Ende ein ruhiges Leben geführt habe. Es ist übrigens bis jetzt nichts Genaueres über sein Lebensende bekannt geworden.

Die Frage, ob Roscelin seine Ansichten in irgend einer Schrift niedergelegt habe, müssen wir verneinen, denn weder Anselm, noch Abälard, noch Johannes von Salisbury weiss etwas von einer Schrift Roscelins, auch ist sonst nirgends eine Spur von einer solchen gefunden worden. Hätte er vor dem Concil zu Soissons eine Schrift verfasst gehabt, so würde dieselbe gewiss daselbst gelesen und nach damaliger Sitte als ketzerischen Inhaltes den Flammen überliefert worden sein: es wird uns jedoch nichts über so etwas berichtet. Bei dem völligen Abgange einer Schrift Roscelins sind wir auch nicht in der Lage, die Lehre desselben genau angeben zu können, weil wir bezüglich derselben nur auf die Darstellungen seiner Gegner angewiesen sind, die gewiss von so manchen Uebertreibungen nicht ganz freigesprochen werden können.

Cousin macht hinsichtlich des Auftretens Roscelins drei Punkte namhaft, derselbe habe nämlich 1. den Nominalismus zur Geltung gebracht; 2. denselben bei der Darstellung der Trinitätslehre angewendet und endlich 3. sich gegen die Macht der kirchlichen Auctoritäten gewendet [1]). Nur bezüglich des zweiten Punktes haben wir an dem eben citirten Briefe Roscelins einen sicheren Anhaltspunkt und es wird sich zeigen, dass bezüglich dieses Punktes die Darstellung seiner Lehre

---

[1]) Introd. aux Ouvr. inéd. d'Abélard. LXXXVII. En effet, Roscelin a fait ces trois choses: 1. en philosophie il a établi le nominalisme; 2. il a transporté le nominalisme dans la théologie et attaqué le dogme de la trinité sur lequel repose le christianisme; 3. Enfin passant de la philosophie et de la théologie à la politique il a attaqué la plus grande puissance du temps, la puissance ecclésiastique dans un de ses abus le plus repandus et le plus choquants.

von Seiten seiner Gegner von Uebertreibungen nicht frei ist, so dass wir auf diesen Umstand ebenso hinsichtlich des ersten Punktes die nöthige Rücksicht nehmen müssen.

Worin die Lehre Roscelins hinsichtlich der Bedeutung der allgemeinen Begriffe bestanden habe, darüber finden wir einige Aufschlüsse vorzüglich bei Anselmus, Abälard und Johannes von Salisbury; während Otto von Freisingen und Aventinus ihn einfach nur als den Vater der Nominalisten bezeichnen [1]). Denn der von den beiden letzteren gebrauchte Ausdruck sententiam vocum instituit bedeutet wohl kaum etwas Anderes, als dass er einfach die substanzielle Realität der allgemeinen Begriffe geleugnet habe, dass daher die dieselben bezeichnenden Worte nicht ein metaphysisch Reales bedeuten. Ebenso wenig erhalten wir aber durch Johannes von Salisbury genauere Aufschlüsse darüber, worin das Neue der Lehre Roscelins bestanden habe, wenigstens wird man den Ausdruck voces ipsas genera dicerent et species sicher nur in der unmittelbar vorher angegebenen Weise zu deuten haben [2]). Doch scheint in dem Citate ein Widerspruch zu liegen; denn einerseits soll der Nominalismus mit Roscelin beinahe verschwunden sein, andererseits wird erwähnt, dass

---

1) Petri Abael. opp. T. p. 40. Nat. VIII. Otto Frisingensis et Aventinus Rucelinum (primum Abaelardi in dialectica praeceptorem) fuisse testantur. Ottonis verba sic habent: Habuit tamen primo praeceptorem Rocelinum quemdam, qui primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit. — Aventini l. VI. Ann. Bojor. „His quoque temporibus fuisse reperio Rucelinum Britannum magistrum Petri Abaelardi novi lycei conditorem, qui primus sententiam vocum sive dictionum constituit et novam philosophandi viam invenit.“ — Eo ipso Rucelino autore duo Aristotelicorum et peripateticorum genera esse coeperunt; unum illud vetus, locuples in rebus procreandis, quod scientiam rerum sibi vindicat, quam ob rem reales vocantur, alterum novum, quod eam distrahit, nominales ideo nuncupati, quod avari rerum prodigi nominum atque notionum verborum videntur esse assertores. In hisce duobus generibus dissidium et bellum civile est. Illius Thomas Aquinas Italus et Joannes Duns Scotus, hujus Willelmus Occamensis Anglus antesignani.

2) Joh. Saresberiensis Metal. l. II. c. 13. Alius ergo consistit in vocibus (licet haec opinio cum Rucelino suo omnino jam evanuerit.) Polycrat. l. VII. c. 12. Fuerunt qui voces ipsas genera dicerent et species sed eorum jam explosa est sententia et facile cum autore suo jam evanuit. Sunt tamen adhuc qui deprehenduntur investigiis eorum licet erubescant auctorem vel sententiam profiteri, solis nominibus inhaerentes, quod rebus et intellectibus subtrahunt, sermonibus adscribunt.

mehrere in seine Fusstapfen getreten seien, wenn sie dasselbe auch nicht offen zu gestehen wagten.

Berücksichtigen wir endlich die Bemerkungen Anselms über Roscelin und den Nominalismus, so müssen wir dasjenige, was Anselmus direct von Roscelin sagt, davon trennen, was sich auf die Nominalisten überhaupt bezieht. Von den Letzteren heisst es nun, dass sie die allgemeinen Begriffe nur für Wortlaute oder den Hauch des Wortes hielten. Es ist zwar möglich, dass diese Aeusserung bedeuten solle, dass es einige gegeben habe, die den Universalien jedwede Beziehung zum Realen absprechen und dieselben für etwas rein Phänomenales erklärten, aber das Wahrscheinlichere ist, dass der Ausdruck Anselms nur eine Uebertreibung enthalte; denn er kann auch den Sinn haben, dass die Nominalisten eben die Realität, d. h. den substantiellen Bestand der allgemeinen Begriffe leugneten und dieselben nur für durch Worte ausgedrückte, aus der Erscheinung der Dinge abstrahirte Gedanken der menschlichen Seele gelten liessen. Wenigstens scheinen die übrigen Bemerkungen nur mit einer solchen Deutung übereinzustimmen, denn es heisst ja ferner von den Nominalisten, dass sie Farbe für sich nicht als etwas Reales ansehen, sondern real seien nur gefärbte Körper, so wie Wissenschaft nicht an sich bestehe, sondern nur in der wissenden Seele. In diesem Allen vermögen wir nur eine dem Realismus gegenüber allenfalls etwas stärker betonte Leugnung des selbstständigen Bestandes der Accidenzen zu erblicken. Eben so spricht für unsere Deutung, wenn von dem Realisten Anselmus den Nominalisten der Vorwurf gemacht wird, dass sie das Hauptgewicht auf die sinnliche Erscheinung legten und von den Bildern der Sinnenwelt so gefangen gehalten werden, dass sie von der sinnlichen Vorstellung nicht dasjenige (den der Erscheinung zu Grunde liegenden einheitlichen Begriff), was abgesondert von derselben rein und für sich von der Vernunft betrachtet werden müsse, zu unterscheiden im Stande wären [1]). Wir glauben wenigstens das

[1]) Anselmi opp. ed. Gerberon ed II. De fide trinit. c. II. p. 42. — — dialectice haeretici qui non nisi flatum vocis putant esse universales sub-

sola et pura nicht wie Cousin es thut [1]), auf ratio beziehen zu dürfen, wodurch die Worte Anselms beinahe sinnlos erscheinen würden; während nach unserer Auffassung der Gegensatz von Nominalismus und Realismus darin ausgesprochen liegt und Anselmus als Vertreter des Realismus dem ersteren gegenübertritt. Es ist daher nicht gleichgültig, wie diese Worte gedeutet werden.

Geradezu als Meinung Roscelins wird von Anselm nur erwähnt, dass derselbe nicht begriffen habe, wie mehrere Menschen in der Art nur als ein Mensch bestehen, dass er sich Farbe und Gegenstand nicht getrennt, sondern nur die letztere dem ersteren inhärirend, dass er sich den Menschen als Reales nur als individuellen, als wirkliche menschliche Person denken konnte [2]).

Die ganze Stelle lässt aber nur wieder den Gegensatz von Nominalismus und Realismus scharf hervortreten und es wird gar wohl begreiflich, wie ein Realist, wie Anselmus von einem Gegner dieser Ansicht solche Aeusserungen anführen konnte. Für Roscelin war aber der Begriff Mensch nichts metaphysisch Reales, eben so wenig wie Farbe ohne ein Gefärbtes. Es scheint aber durch die Worte des Anselmus zugleich angedeutet zu sein, auf welche Gründe Roscelin vorzugsweise seine Behauptungen stützte. Er scheint vor Allem hinsichtlich der objectiv-realen Welt am Individuum als einem untheilbaren Ganzen und völlig determinirten festgehalten zu haben, wenigstens nur so lassen sich die von Abälard dem Roscelin zugeschriebenen Aeusserungen verständlich deuten;

---

stantias et qui colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis quam animam. — — In eorum quippe animabus ratio, quae princeps et judex omnium debet esse, quae sunt in homine, sic est imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, voleat discernere.

[1]) Introd. aux Ouvr. inéd. d'Abélard p. LXXXIX.

[2]) Anselmus de fide trin. c. II. p. 43 — — qui enim non dum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo — et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus — denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum, nullatenus intelligit hominem nisi humanam personam.

nur wird man auch hier berücksichtigen müssen, dass Abälard gewiss absichtlich etwas grellere Farben zur Darstellung der Ansichten seines Lehrers wählte. Es scheint ja Abälard nach der Verwerfung der Lehren Roscelins daran gelegen gewesen zu sein, mit Roscelin nicht in Verbindung zu erscheinen, wie überhaupt das Auftreten Abälards gegen Roscelin in dem Briefe an den Pariser Bischof ein Beweis einer feindseligen Absicht ist.

Es ist auch gewiss nur eine absichtliche und sehr ungeschickte Verdrehung der Worte, wenn Abälard sagt, Roscelin hätte behauptet, dass kein Ding aus Theilen bestehe, sondern dass, so wie die Arten lediglich in Worten festgehaltene Begriffe der Seele seien, so auch nur den Worten Theile zukommen [1]. Man wird dadurch beinahe zur Vermuthung gedrängt, Abälard hätte sich dadurch selbst ein testimonium paupertatis ausgestellt. Denn es scheint aus der Aeusserung Abälards nur hervorzugehen, dass Roscelin seine Ansicht strenge festgehalten und bis ins Einzelne durchgebildet habe. Denn im Objectiv-Realen, da besteht das Ganze immer nur als ein einheitliches, ungetheiltes, aber dieses schliesst das

---

[1]) Abael. opp. T. II. Ep. ad episc. Parisiensem. Die von Bulaeus, Mabillon, Pagi Dubois u. D. Rivet in der Hist. litt. T. VIII. p. 464 u. T. XII. p. 111 erhobenen Zweifel über die Echtheit sind durch Cousin beseitigt worden; denn Cousin hat in einem Manuscripte zu Paris diesen Brief mit folgendem Titel gefunden: Petri Abaelardi epistola G. Dei gratia Parisiacae sedis episcopo unaque venerando ejus ecclesiae clero P. debitae reverentiae subjectionem. Nach Cousin bedeutet G Gilbert. Darin heisst es p. 151: Nomine designare quis iste sit supervacaneum duxi, quem singularis infamia infidelitatis et vitae ejus singulariter notabilem facit. Hic sicut pseudo-dialecticus ita et pseudo-christianus cum in dialectica nullam rem sed solam vocem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco quo dominus partem piscis assi comedisse partem hujus vocis quae est piscis assi non partem rei intelligere cogatur. Ouvr. inéd. Lib. def. et div. p. 471. Fuit autem, memini, magistri nostri Roscelini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species ita partes ad scribebat. Si quis autem rem illam quae domus est, rebus aliis pariete scilicet et fundamento constare diceret tali ipsum argumentatione impugnabat. Si res illa quae est paries, rei illius quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit quam ipse paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et caeterorum pars erit; at vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius omnis pars naturaliter prior est suo toto; quomodo autem paries prior se et aliis dicetur, cum se nullo modo prior sit.

Bestehen des Ganzen aus Theilen nicht aus, nur kommt dem Theile, als Theil eines Ganzen im Bereiche des Objectiven keine selbstständige Wirklichkeit zu, da dieses zu dem Widerspruche führen müsste, dass der Theil des Ganzen auch ein Theil seiner selbst wäre. Es wird also der Theil als Theil des Ganzen nur durch unsere Abstraction für sich in Worte festgehalten. So kann gar wohl eine Mauer für sich als Ganzes bestehen, aber als Mauer des Hauses, das eben ein Ganzes ist, besteht sie nicht für sich selbst, sondern nur mit und in der Verbindung der übrigen Theile zum Ganzen und wird nur durch das Denken als Mauer des Hauses für sich festgehalten. — So sehen wir, dass Roscelin behauptet habe, das Reale sei immer nur eine individuelle Setzung, ein Ganzes, und diese individuellen Dinge bewahren, so lange sie eben solche sind, ihre Einheit. Immerhin bleibt aber die Ausdrucksweise der Lehre Roscelins, wie sie sich bei Abälard vorfindet, etwas räthselhaft.

Genauer sind wir über den zweiten Punkt der Lehre Roscelins, die Darstellung der Trinitätslehre unterrichtet. Von Anselm wird erzählt, Roscelin habe behauptet, wenn die drei göttlichen Personen nur ein Wesen seien, so müsse Alles, was der einen zukomme, auch der anderen oder der Gottheit selbst zukommen, komme aber der einen Person etwas besonders zu vor der anderen, so seien es drei besondere Wesen, nicht eines; sonst müsste man sagen, dass mit dem Sohne auch der Vater und der heil. Geist Fleisch geworden sei [1]). Der Meinung Roscelins näher kommend drückt Anselm dessen Ansicht in einem Briefe aus, dass die drei göttlichen Personen drei Götter genannt werden könnten, wenn es der Gebrauch gestatten würde. Abälard reproducirt Roscelins Lehre über die Trinität mit ähnlichen Worten wie Anselmus, dass nämlich Roscelin die drei göttlichen Personen

---

[1]) Ans. opp. De fide trin. c. 3. Si, inquit, tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res unaquaeque per se separatim sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem, ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est. Ep. l. II. Ep. XLI. Darin heisst es von Rosc., er habe behauptet: Tres Deos posse dici, si usus admitteret. Ep. XXXV.

als drei verschiedene Essenzen gefasst habe [1]). — Gegen eine derartige Darstellung seiner Lehre sucht sich Roscelin in dem an Abälard gerichteten Briefe zu vertheidigen. Zunächst ist er bemüht, durch eine grosse Reihe von Citaten aus den Kirchenvätern, vorzüglich aus Augustinus, die Kirchenlehre darzustellen, namentlich den Unterschied der göttlichen Personen hervorzuheben. Dazu bemerkt er aber ausdrücklich, dass man festhalten müsse, dass bei der heil. Trinität alle ihr beigelegten Prädicate eben nur die eine ungetheilte und unwandelbare göttliche Substanz bedeuten. Auch durch den Ausdruck Person bezeichnen wir nichts Anderes, als die eine Substanz, obwohl wir durch einen gewissen Redegebrauch die Person zu verdreifachen pflegen, nicht aber die Substanz [2]). Nach dieser Ausdrucksweise sollte man sich beinahe versucht fühlen, anzunehmen, dass Roscelin das Uebergewicht auf die Einheit der Substanz gelegt habe; allein es ist dem keinesfalls so. Denn er fasst diesem gegenüber den Unterschied der Personen so scharf, dass seine Gegner sehr leicht die vorerwähnten Aeusserungen thun konnten, wenn auch immerhin eine Uebertreibung darin gelegen ist. Ja es steht die weitere Auseinandersetzung Roscelins beinahe in directem Widerspruche mit der eben angeführten Vertheidigung, denn er sagt: Weil der Vater den Sohn zeugt, so zeugt die Sub-

---

[1]) Pet. Abael. opp. T. II. Introd. ad theol. l. II. p. 84. Alter quoque totidem erroribus involutus, tres in Deo proprietates, secundum quas tres distinguuntur personae, tres essentias diversas ab ipsis personis et ab ipsa divinitatis natura constituit, ut scilicet paternitas Dei vel filiatio vel processio res quaedam sint tam ab ipsis personis quam ab ipso Deo diversae. Conf. T. I. Not. XXVIII. p. 51, 52. T. II. Theol. christ. l. IV. p. 521. Sunt enim — qui ad assignandam trium personarum diversitatem tres proprietates in eo intelligant tamquam tres res diversas essentialiter ab ipso Deo. Ep. ad episc. Paris. T. II. p. 150. Elatus ille et semper inflatus catholicae fidei hostis antiquus, cujus haeresis detestabilis tres Deos confiteri imo et praedicari Suessionensi concilio a patribus convicta est atque insuper exilio punita.

[2]) Ep. Rosc. ad P. Ab. Abael. opp. T. II. p. 798. Sciendum est vero quod in substantia sanctae trinitatis quaelibet nomina non aliud et aliud significant, sive quantum ad partes sive quantum ad qualitates, sed ipsam solam non inpartes divisam nec per qualitates mutatam significant substantiam. Non igitur per personam aliud aliquid significamus quam per substantiam, licet ex quadam loquendi consuetudine triplicare soleamus personam non substantiam.

stanz des Vaters die Substanz des Sohnes; weil also die eine Substanz das Zeugende, die andere das Gezeugte ist, so ist die eine eine andere von der anderen (verschieden von der anderen). Denn Zeugendes und Gezeugtes sind immer ein mehrfaches, nicht eine einheitliche Sache [1]). Nun sind aber die drei göttlichen Personen einander coaetern zu denken, obwohl die erste immer als Voraussetzung der anderen anzusehen ist; alle drei sind daher als ewig aufzufassen.

Darauf hin spricht er den wahrscheinlich am meisten beanständeten Satz aus, wie sollte man nicht von drei Ewigen reden, wenn jenen drei Personen das Prädicat der Ewigkeit zukommt [2])? Er will durch diese seine Darstellung den Sabellischen und Arianischen Irrthum vermeiden, schützt sich aber dabei zugleich vor dem Vorwurfe, dass er ungestüm seine Lehre vertheidige [3]). — Fasst man nun die beiden einander beinahe widersprechenden, dennoch aber unmittelbar auf einander folgenden Ausdrucksweisen Roscelins über die Trinitätslehre zusammen, so lässt sich dieser Gegensatz gar nicht anders begreiflich machen, als wenn man Roscelin eine tiefere metaphysische Auffassungsweise beilegt. Dazu aber ist man wohl berechtigt, um so mehr, da er gewiss nicht so weit vom Sensualismus sich hinreissen liess, wie es von den Nominalisten überhaupt erzählt wird und weil durch das Hervorheben der individuellen Seinsmomente, der scharfen Scheidung zwischen Subjectivem und Objectiven und das Festhalten an der einmal angenommenen Grundanschauung zur Genüge angedeutet ist, dass er eine hohe philosophische Bildung und Verstandes-Schärfe besessen habe. Ist dieses aber erlaubt, dann können wir sagen, will er durch die erste Erklärung die Einheit der Substanz sichern, durch die weitere

---

[1]) Ibid. p. 799. Quia ergo pater genuit filium, substantia patris genuit substantiam filii. Quia igitur altera est substantia generantis altera generata, alia est una ab alia, semper enim generans et generatum plura sunt non res una secundum illam beati Augustini praefatam sententiam, qua ait quod nulla omnino res est quae seipsam gignat.

[2]) Ibid. p. 800. Si enim coaeternae, sunt et aeternae quomodo ergo non tres aeterni, si tres illae personae sunt aeternae?

[3]) Ibid. p. 800. Sed neque quod dico importune defendo.

Auseinandersetzung aber darthun, dass die absolute Substanz stets als actuelles Sein in ihrer dreifachen Bestimmtheit gedacht werden müsse. Doch müssen wir zugestehen, dass seine Ausdrucksweise immerhin eine solche ist, die grosses Aergerniss erregen und zu Missdeutungen Veranlassung geben konnte.

Hinsichtlich des dritten Punktes endlich, den Cousin anführt, lässt sich nichts Neues, zu dem was schon bei den biographischen Notizen gesagt wurde, hinzufügen.

Berücksichtigt man das Leben und die Lehre Roscelin's gleichzeitig, so wird man gewiss von ihm dasselbe wie von Berengar sagen müssen, dass er ein eifriger Vertreter einer freien Gedankenrichtung war, der es nicht scheute, offen den allgemein geltenden Ansichten andere, wenn auch nicht ganz neue, so doch bis dahin wenig beachtete Anschauungen entgegen zu stellen und dieselben nach allen Kräften zu vertheidigen, so dass er ihnen schliesslich Geltung verschaffte. Deshalb wird er immer als der hauptsächlichste Vertreter des Nominalismus gelten müssen, wenn ihm auch die Ehre, diese Lehrmeinung zuerst ausgesprochen zu haben, abgesprochen werden muss. Allein trotz der Kühnheit, mit der er auftrat, scheint doch seine Tendenz keine andere gewesen zu sein, als jene, die wir bei den andern Lehrern seiner und der vorhergehenden Zeit finden. Auch er wollte keineswegs den Kirchenglauben erschüttern, sondern fest an demselben haltend das richtige Verständniss desselben sicher stellen. Roscelin verweist in dieser Hinsicht geradezu auf die Juden und Heiden, so wie diese ihr Gesetz vertheidigen, so sollen auch wir unsern Glauben vertheidigen [1]).

In philosophischer Hinsicht stimmt das Aufsehen, das Roscelin durch sein Auftreten als Vorkämpfer des Nominalismus machte, mit der geringen speculativen Bedeutung seiner nur einige Punkte umfassenden Lehren nicht zusammen, und

---

[1]) Anselmi opp. de fide trinit. c. 3. Pagani defendunt legem suam, Judaei defendunt legem suam, igitur et nos christiani debemus defendere fidem nostram.

es lässt sich dasselbe nur dadurch einigermassen erklären, dass zu seiner Zeit in Frankreich kein anderer Mann von speculativer Bedeutung in einer der Schulen lehrte, dennoch aber der Sinn für die Lösung speculativer Fragen nicht erloschen war, sondern bereitwillig jede Gelegenheit ergriffen wurde, welche eine Lösung der die Gemüther bewegenden Fragen zu versprechen schien. Eben darin mag auch der Grund zu suchen sein, warum Roscelin einen so grossen Anhang fand und wie die von ihm behandelten Fragen durch längere Zeit die Geister beschäftigen konnte. Es tritt dadurch der Nominalismus, der sich am kürzesten in der Formel universalia post rem ausdrücken lässt, als eine eigene Richtung der geistigen Bewegung immer stärker hervor, und ward bald mit grösserer, bald mit geringerer Entschiedenheit und Consequenz geltend gemacht, so dass nach den einzelnen Vertretern eine ganze Reihe von Unterscheidungen der nominalistischen Lehren gemacht worden sind, die zum Theil noch besondere Namen erhalten haben. Aber alle subtilen Unterschiede, die gemacht wurden, haben in speculativer Hinsicht eigentlich doch nur eine geringe Bedeutung, weshalb wir sie auch nicht genau weiter verfolgen werden.

Dieser durch Roscelin vollkommen durchgebildete Gegensatz der Ansichten hatte einerseits das zur Folge, dass der speculative Geist wachgerufen wurde und die philosophische Bewegung des Denkens sich eines grösseren Anklanges erfreute; andererseits aber auch den Nachtheil, dass viele Anhänger des Nominalismus, denen wahrscheinlich eine tiefere wissenschaftliche Bildung abging, eine ganz formale Richtung einschlugen und ihr Auftreten nur eine spitzfindige Behandlung häufig unnützer Fragen zum Gegenstande hatte [1]. Es geht dieses so weit, dass die kleine Schrift Anselms „De gram-

---

[1]) Hist. litt. de la France. T. VII. p. 132. Ainsi se forma la fameuse secte des nominaux, qui causa un schisme furieux parmi les philosophes et troubla horriblement toutes nos écoles. Le mal aiant commencé sur la fin de ce siècle (XI) — — Une de ses plus funestes suites fut de reduire le bel art de la dialectique a un pur exercice de disputer et de subtiliser à l'infini. — p. 133 toute la philosophie de ce temps-là se réduisait ordinairement à la dialectique ou logique, qui n'en fait qu'une partie.

ıatico,“ die heutzutage beinahe alle Bedeutung verloren hat, chon deshalb für ein bedeutendes Werk angesehen wurde, veil sie das Verhältniss von Substanz und Accidenz berührt. Eine weitere Folge der Scheidung der Ansichten war die, dass seit der Mitte des elften Jahrhunderts die Dialektik auf die Theologie immer mehr und mehr Anwendung findet, wodurch die formale Durchbildung, die systematische Gestaltung und präcise Fassung der Glaubenswahrheiten vorzugsweise gefördert wurde. Zwar umfasste dieses Streben anfangs nur einzelne Punkte der Glaubenslehre, allein dabei konnte der menschliche Geist nicht stehen bleiben, sondern er musste nothgedrungen dahin fortschreiten, das Gesammtgebiet der theologischen Wahrheiten sich im Lichte der Vernunft klar zu machen. Dass Roscelin dazu den Anstoss gab, darin ist wohl das grösste Verdienst Roscelins gelegen.

V. Die philosophischen Bestrebungen gegen Ende des elften und zu Anfang des zwölften Jahrhunderts.

Durch das Auftreten der Nominalisten scheinen mehrere kleinere Schriften hervorgegangen zu sein, welche einzelne theologische Gegenstände in das Bereich ihrer Untersuchungen zogen, die aber meist verloren gegangen zu sein scheinen oder noch unentdeckt sind. Dieses Treiben war aber den Vertretern der Theologie verhasst und Hildebert von Lavardin spricht sich in scharfen Worten gegen derartige Versuche aus, namentlich gegen die Alles erschöpfen wollende Gründlichkeit und Spitzfindigkeit, mit denen kleinliche Gegenstände und unnütze Fragen in sophistischer Weise behandelt wurden [1]. Hildebert selbst hat sich aber von aller Parteiung ziemlich fern gehalten und seine Wirksamkeit gehört mehr dem theologischen als dem philosophischen Gebiete an; aber er ist mit zu berücksichtigen, indem wir namentlich bei ihm sehen, dass auch dem vorzugsweise theologischen Lehrer wissenschaftliches Streben und Ernst der Forschung nicht abging.

1. Hildebert von Lavardin.

Hildebert war von frommen aber wenig bemittelten Eltern zu Lavardin 1057 geboren, beschäftigte sich von Jugend auf mit litterarischen Studien und wandte sich im Jünglingsalter der Theologie zu und zwar im Kloster zu Clugny unter dem Abte Hugo. Es scheint sicher zu sein, dass er auch Berengar zu seinem Lehrer hatte, obwohl dieses von Neueren als

[1] Venerab. Hild. opp. edd. Beaugendre. Sermo 69. p. 579.

problematisch hingestellt wird [1]); aber er wusste sich von den Fehlern des Letzteren fern zu halten, namentlich hinsichtlich der Abendmahlslehre. Dabei besass Hildebert einen hohen Grad von Achtung für Berengar, wie aus der von ihm verfertigten Grabschrift auf den dahingeschiedenen Freund und Lehrer hervorgeht. [2]) Ob er Mönch geworden, darüber sind die Meinungen getheilt, doch scheinen die in der Biographie angeführten Zeugnisse mehr für das Mönchthum zu sprechen. [3]) Seiner Gelehrsamkeit wegen wurde er von Hoellus, Bischof von Mans, zum Vorsteher der Schulen daselbst bestimmt und 1092 im 35. Lebensjahre zum Archidiakon ernannt, welches Amt er fünf Jahre bekleidete. [4]) Im Jahre 1097 wurde Hildebert an die Stelle des verstorbenen Hoellus zum Bischofe von Mans erwählt, allein er sollte dieser neuen Würde nicht froh werden, denn diese seine Erhebung auf den Bischofssitz gab zu unheilvollen Fehden Veranlassung, in denen er mehrmals in den Kerker geworfen und aller Einkünfte beraubt wurde, so dass er aus Mangel an Geld nicht auf dem Concilium Pictaviense erscheinen konnte. [5])

Er begab sich in der Absicht abzudanken nach Rom, traf aber daselbst den Papst nicht, reiste weiter nach Neapel, wo er mit Ehren empfangen und mit Geschenken überhäuft wurde. Auf der Rückreise traf er mit Paschalis II. zusammen, der die Abdankung nicht annahm und ihm befahl, auf seinen Platz zurückzukehren. Allein zurückgekehrt genoss er keinesfalls dauernder Ruhe. Einerseits waren in seiner Diöcese Häre-

---

[1]) Nouvelle Biographie génér. T. XXIV. art. Hildebert.

[2]) Opp. p. 1323 — 24.
Cujus cura sequi naturam, legibus uti,
Et mentem vitiis, ora negore dolis,
Virtutes opibus, verum praeponere falso,
Nil vacuum sensu dicere, nil facere — —
Livor enim deflet, quem carpserat antea, nec tam
Carpsit et odit eum, quem modo laudat, amat. —
Post obitum vivam secum, secum requiescam
Nic fiat melior sors mea sorte sua. Conf. Vita p. XIX.

[3]) Ibid. Ven. Hild. Vita.

[4]) Ibid. Ep. l. III. Ep. XXI. in fine.

[5]) Ibid. Ep. l. II. Ep. VIII., worin er sich den päpstlichen Legaten gegenüber entschuldigt.

sien verbreitet worden, gegen die er aufzutreten sich genöthigt sah; andererseits wurde er durch neue ausgebrochene Fehden in Mitleidenschaft gezogen und abermals ins Gefängniss geworfen, bis er endlich nach Beilegung des Streites ruhig und in freundschaftlicher Beziehung zur englischen Königsfamilie auf seinem Posten verbleiben konnte [1], bis er, beinahe ein Siebziger, 1125 zum Erzbischof von Tours ernannt wurde. Auch als Erzbischof hielt er sich strenge an die Ordensregeln und bemühte sich, die sehr gelockerte Kirchenzucht herzustellen und zum Heile des Volkes und der Diöcese zu wirken. Die Angaben über das Hinscheiden Hildeberts sind verschieden, namentlich nennt man 1132, 1134, 1136. Der Biograph entscheidet sich für 1134; der in der nouv. Biogr. gén. für 1133. [2] Seine Gelehrsamkeit wird allgemein gerühmt, [3] wie er auch eine grosse Belesenheit in den römischen Classikern durch alle seine Schriften bezeugt, und ihre Aussprüche oft sehr geschickt einzuflechten weiss. Namentlich kannte er die Schriften von Cicero, Seneca, Horatius und Juvenal genau; ebenso beweist er eine sehr grosse Vertrautheit mit den Schriften des heil. Augustinus. Bei diesem Allen bewahrte er doch eine sehr grosse Selbstständigkeit. Das Studium der lateinischen Classiker mag den grössten Einfluss auf seine elegante und fliessende Schreibweise gehabt haben, er bewahrte dadurch auch zugleich den Sinn für alles Wahre und Schöne, wo immer es auch gefunden wurde. Der heil. Bernhard nennt Hildebert „Tantam ecclesiae columnam [4].“ Von seinen Schriften sind sein Tractatus theologicus und seine Moralis philosophia die bedeutendsten.

Hinsichtlich seiner Lehren ist zu bemerken, dass er an den positiven Lehrbegriff anknüpfte und bemüht war, sich

---

[1]) Ibid. Ep. l. I. Ep. XII, XIV, XX u. a.

[2]) Nouvelle Biogr. gén. T. XXIV. act. Hildebert,

[3]) Willelmus Malmesburiensis l. I. de gestis pontif. Angl. Si scienciam litterarum rimeris totas Hildebertus exhausit Athenaa; si eloquentiam exigas, melleo quodam lapsu ex ejus ore fluit oratio, cui accedit genialis soli id est. Coenomannici, accuratus et quasi despexus sermo.

[4]) Ep. Lib. II. Ep. XLIV.

über den Inhalt des Glaubens Rechenschaft zu geben, ohne jedoch durch tiefere Speculation irre geleitet zu werden. In seiner Bescheidenheit und Furcht vor möglichen Verirrungen ist der Grund gelegen, weshalb er sogar wünscht, man möchte bei Erörterungen über die Glaubenswahrheiten so viel als möglich der hergebrachten Ausdrucksweise treu bleiben und neue Ausdrücke oder Redewendungen so viel als möglich vermeiden. Es ist zwar der Inhalt der heil. Schrift nicht buchstäblich, sondern mit Vernunft und nach Auctoritäten aufzufassen und zu interpretiren, aber immer müsse man in theologischen Dingen vorzugsweise der Auctorität folgen. [1]) Freilich sei es am besten, wenn Auctorität und Vernunft sich im Einklange befinde.

Dieser Erklärung entsprechend ist Hildebert bemüht, die einzelnen Glaubenswahrheiten in einer gewissen Ordnung, die zwar einer streng wissenschaftlichen Basis entbehrt, durchzugehen, wobei er stets einige Belegstellen aus der Bibel anführt und damit Aussprüche der Kirchenväter, namentlich des heil. Augustinus verbindet, in welches Vorgehen sich jedoch auch ein speculativer Gedankenkreis einmengt.

Da es in der Absicht Hildeberts liegt, die Glaubenswahrheiten zu erörtern, so beginnt er mit der Erläuterung des Begriffes des Glaubens, und erklärt denselben für die willkührliche Gewissheit des Abwesenden, welche über der Meinung und unter der Wissenschaft ist [2]). Der Glaube stützt sich meist auf Auctoritäten, und denselben, den Propheten und Anderen ist zu glauben, weil sie inspirirt waren und zum Beweise dafür Wunder wirkten [3]). Der Glaube bildet die

---

[1]) Opp. Tract. theol. Prol. p. 1010. De fide et spe quae in nobis est omni poscenti reddere rationem, ut ait Petrus in epistola sua, parati esse debemus cum modestia et timore. Itaque ut pariter serventur modestia in timore et timor in assertione, prophanas verborum novitates ut apostolus praecipit, vitemus et in nullam partem praecipiti assertione declinemus. Melius est enim non loqui magna, ut sine periculo non erretur, quam definire contraria. Set utcumque possumus auctoritatum vestigia innitemur, et ubi certa deest auctoritas his potissimum assentire studeamus, qui maxime auctoritatibus accedunt et non de sensu nostro praesumentes scripturas ex pietate interpretemur.

[2]) Ibid. c. II. p. 1010. Fides est voluntaria certitudo absentium, supra opinionem et infra scientiam constituta.

[3]) Ibid. c. I. p. 1010.

Grundlage aller anderen geistigen Güter, und alle Tugenden entspringen daraus; aus ihm entspringt die Hoffnung sowohl wie die Liebe [1]). Doch fordert er dazu auch die Reinheit des Gewissens. Der Glaube ist aber ein freier Act, er ist willkührlich und nicht erzwungen, es gehört nämlich, weil der Anerkennung des Glaubensinhaltes der logische Zwang der exacten Wissenschaft abgeht, ein Willensentschluss dazu, etwas zu glauben. Aber wenn der Glaube auch unter der Wissenschaft steht, so ist er doch über das Meinen erhaben, und es ist eine Hauptaufgabe des denkenden Geistes, den Glaubensinhalt zum klaren Wissen zu erheben, überhaupt vom Glauben zum Wissen fortzuschreiten [2]). — Der bei der Erklärung des Glaubens vorkommende Ausdruck „abwesend" bedeutet für Hildebert das, dass das Object des Glaubens in dem Momente, wo es eben geglaubt wird, oder geglaubt werden soll, nicht in das Bereich der körperlichen Sinne fällt; denn die wahrgenommene Erscheinung, die muss als solche, wie sie eben wahrgenommen wurde, in ihrer Wirklichkeit anerkannt werden oder vielmehr sie nöthigt das Zugeständniss ihrer Wirklichkeit ab; sie bedarf daher des Glaubens nicht. — Der Glaube ist eine Tugend, aber er muss sich mit der Hoffnung und der Liebe verbinden, sonst ist er ein todter Glaube. — Der Glaube setzt aber immer schon einige Kenntnisse, d. i. ein bis zu einem gewissen Grade entwickeltes Denkvermögen voraus, denn sonst könnte ja sein Inhalt gar nicht verstanden werden. Aber dieses ursprüngliche Erfassen der Glaubenswahrheiten ist nicht ein klares Erkennen derselben nach logischen Gesetzen, um so weniger, da ja Vieles Glaubensinhalt ist, was die Gränzen menschlicher Erkenntnissfähigkeit überschreitet, ohne deshalb der Vernunft zu widersprechen. Gerade darin liegt das Verdienst, dass dieses die Erkenntnisskraft des Menschen Uebersteigende für wahr gehalten wird [3]).

---

[1]) Ibid. c. I. p. 1011. De fide tamquam fundamento omnium bonorum, spes et charitas (oriuntur). — — Spes est fiducia futurorum bonorum ex gratia Dei et bona conscientia. Charitas est amor Dei propter seipsum et proximi propter Deum.

[2]) Ibid. p. 1011. Ideo enim credimus ut aliquando sciamus.

[3]) Ibid. c. VIII. p. 1030. — Non — est fides contra rationem sed supra rationem, et ideo qui nihil credere vult, nisi quod ratione compre-

Der Art sind aber gerade die beiden Hauptpunkte des Glaubens, das Geheimniss der Gottheit (die Trinität) und die Menschwerdung des göttlichen Wortes [1]). Bezüglich des ersten Punktes muss bemerkt werden, dass Gott nicht ganz begriffen sein wollte, damit dem Glauben sein Verdienst bleibe, dass er aber auch der Vernunft nicht ganz verborgen bleiben wollte, damit der Unglaube sich nicht durch Unwissenheit entschuldigen könnte [2]).

Die Grundlage von allen anderen Glaubenswahrheiten bildet aber die Ueberzeugung von der Existenz Gottes. Nun ist aber Gott an sich unsichtbar, jedoch kann die menschliche Vernunft dahin gelangen, die Existenz Gottes für wahr zu halten, so wie die göttliche Offenbarung zu diesem Ziele führt. Allein die menschliche Vernunft für sich genommen wäre nicht genügend, um uns alle nöthigen Aufschlüsse über Gott zu ertheilen, deren wir zum practischen Leben bedürfen, wenn ihr nicht die göttliche Offenbarung zu Hülfe käme. Das Letztere geschieht auf doppelte Weise, entweder durch innere Eingebung, oder durch Belehrung von Aussen durch Thatsachen oder Worte [3]). — Die menschliche Vernunft aber konnte von selbst durch folgenden Schluss dazu gelangen, die Existenz Gottes für wahr zu halten. Der Mensch besitzt in seinem Selbstbewusstsein die Ueberzeugung, dass sein Denkprozess einmal begonnen habe und mithin er selbst nicht anfangslos sei. Er konnte sich aber nicht selbst das Sein verliehen haben. Um daher zu sein, musste die Substanz des Menschen von einem anderen Wesen gesetzt werden; dieses andere Wesen muss anfangslos, der erste Grund alles Seins sein, also ein solches, das keiner weiteren Voraussetzung be-

---

hendit, ut, philosophi, non habet meritum fides sua, sed qui illud, quod non est ratione contrarium et tamen supra rationem credit.

[1]) Ibid c. III. p. 1015. Duo sunt in quibus maxime consistit fides. Misterium divinitatis et sacramentum incarnationis.

[2]) Ibid. c. II. p. 1013. Deus ab initio notitiam suam sic temperavit, ut sicut nunquam totus potuit comprehendi sic nunquam totus potuit ignorari.

[3]) Ibid. c. II. p. 1013. Revelatio divina duobus modis fit; interna aspiratione et disciplinae eruditione, quae foris fit per facta vel dicta.

darf [1]) — Neben dieser bündigen Argumentation um das Dasein Gottes darzuthun, findet sich auch der teleologische Beweis angedeutet, wenn gesagt wird, dass die Menschen aus der Regierung der sichtbaren Welt Gottes Weisheit und Güte zu erkennen vermögen. Endlich lasse sich die Einheit Gottes durch die Vernunft erschliessen. Es kann nur Einen Urheber und Einen Endzweck der Dinge geben; denn gäbe es deren zwei, so wäre das eine Reale entweder unzureichend oder überflüssig. Denn wenn dem Einen etwas fehlte, was das Andere besässe, so wäre es nicht vollkommen, somit nicht Gott; hätte aber das Eine Alles, was das Andere besitzt, so wäre es überflüssig, da schon Alles in dem Einen wäre [2]). — Vor der Zeit der Gnade genügte nun dieses Gottesbewusstsein, das sich mit der Entfaltung der Vernunft entwickelt, daher konnten auch die Heiden zum Heile gelangen. Nun aber genügt dieses für sich allein nicht mehr, sondern es ist nöthig, den ganzen Inhalt der Offenbarungen in sich aufzunehmen. So spricht sich trotz des engen Anschlusses an das Positive Hildebert ziemlich freimüthig aus, worin wir gewiss nur die Wirkung des von Berengar genossenen Unterrichtes zu erblicken haben.

Im Verlaufe der Schrift geht Hildebert auch an die Darstellung der Trinitätslehre, dieselbe hat jedoch wenig speculative Bedeutung. Er knüpft dabei grösstentheils an Auctoritäten an und will das Geheimniss der Trinität durch das Beispiel des Menschengeistes, seiner Weisheit und Liebe verdeutlichen, er steht dabei ganz auf Seite der Lateiner. Er übergeht dann zur Betrachtung der Gott beigelegten Prädicate, macht darauf aufmerksam, dass die Gott beigelegten Attribute stets dasselbe Wesen, aber immer in anderer Weise ausdrücken [3]), dass

---

[1]) Ibid. Humana ratione poterant scire Deum esse. Cum enim humana mens se non possit ignorare, scit se aliquando coepisse. Nec hoc ignorare potest, quoniam cum non fuit, sibi ut esset substantiam dare non potuit. Ut ergo esset ab alio facta est, quem idcirco non coepisse constat, quia si ab alio coepisset, primus omnibus existendi auctor esse non posset.

[2]) Ibid. c. III. p. 1015.

[3]) Ibid. c. V. p. 1022.

man Allmacht vom Willen und der Intelligenz nicht trennen dürfe [1]). Er erwähnt ferner des Satzes „omnia in Deo, et Deus in omnibus" und erläutert ihn dergestalt, dass der erste Theil bedeute, Alles sei in Gott durch ewige Willensbestimmungen (per dispositionem), nicht aber der Essenz nach, so wie das Kunstproduct in der Seele des Künstlers vor seiner Ausführung vorhanden sei [2]). Allein wenn auch alles Creatürliche auf diese Weise von Ewigkeit her in Gott sei, so sei es selbst deshalb doch nicht ewig. Diesem gegenüber soll aber dennoch Gott in Allem der Essenz nach (per essentiam) zugegen sein, zwar nicht in den Gränzen des Raumes eingeschlossen, weil Gott nicht örtlich gedacht werden kann, sondern dem ähnlich, wie das gleiche Wissen die gleiche Weisheit in zwei Menschen zugleich sein kann. Er bemerkt ferner hinsichtlich der Allgegenwart, man müsse sich dieselbe nach Art der Gegenwart der Seele im Leibe denken, er fasst dieselbe dann als eine Präsenz der Essenz nach, so dass diese Erklärung eine pantheistische Färbung annimmt, von der er sich sonst ganz frei gehalten hat [3]). Hinsichtlich der Gnade jedoch wohnt Gott nur in den Guten. Bezüglich der Allwissenheit und des Vorherwissens macht Hildebert darauf aufmerksam, dass man Gott nicht unter der Form der Zeit fassen dürfe und daher sei auch der Ausdruck Vorherwissen unpassend, für Gott gebe es eben nur eine ewige Gegenwart [4]). Er macht dabei die ausdrückliche Bemerkung, dass man sich nicht in Spitzfindigkeiten und Kleinigkeiten verlieren dürfe. Z. B. wie viele Mücken in einem Momente entstehen und sterben u. s. w. Doch bald dar-

---

[1]) Ibid. c. XI. p. 1039 — 40.

[2]) Ibid. c. III. p. 1016.

[3]) Ibid. c. III. p. 1018. Fatendum est ubique Deum esse per praesentiam divinitatis sed non per habitationis gratiam. — Dicamus igitur Deum in omnibus creaturis esse, et aequaliter esse per praesentiam Deitatis sive per essentiam; per inhabitantem gratiam non in omnibus, sed in bonis tantum, nec aequaliter, quia quanto meliores, tanto abundantius in eis habitat.

[4]) Ibid. c. IX. p. 1033. Praescientia autem improprie dicitur in Deo, apud eum namque nihil futurum, praeteritum nihil. In eo neque prius neque posterius, sed quantum ad res quae nobis futurae sint dicimus eum futura praescire, quod quantum ad eum, est ea tamquam praesentia scire.

auf tritt er selbst mit einer ähnlichen Subtilität hervor: Ein Mensch wird nie lesen, obgleich es möglich wäre, dass er läse. Weiss nun Gott von diesem Menschen voraus, dass er lesen wird oder dass er nicht lesen wird? Jede Antwort hat ihre Schwierigkeiten; die Begriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit werden dabei sehr unbestimmt gefasst. Hildebert überlässt die Lösung der Frage dem Scharfsinne Anderer und begnügt sich damit, dass man gar nicht sagen dürfe, Gott wisse dieses oder Jenes nicht, da ihm ja nichts verborgen sei [1]). Der Wille Gottes ist ein ewiger und unveränderlicher, eine Reihe von Ewigkeit herbestimmter Willensentschliessungen, und wenn bei der Darstellung dieses ewigen Willens Ausdrücke gebraucht werden, welche eine Veränderung desselben ausdrücken, so sind diese nur Anthropomorphismen [2]). — Die Welt, wenn auch durch einen ewigen Rathschluss Gottes bestimmt, ist Product schöpferischer Thätigkeit und es wird die Schöpfung selbst durch Betrachtung der biblischen 6 Schöpfungstage erörtert. So wie hier die Theorie der Schöpfung festgehalten wird, so ist Hildebert zugleich ein eifriger Vertreter des Creatianismus hinsichtlich der Frage über den Ursprung des Menschengeistes [3]). — Obwohl so der Schöpfungslehre zugethan und auch bemüht die Selbstständigkeit der Creatur fest zu halten, wird jedoch auch die Dependenz des creatürlichen Seins etwas stark betont, indem dieses nicht einen Moment für sich zu bestehen vermag [4]). Alle Creatur ist zum Guten, zum Liebesverkehre mit Gott bestimmt und da dieses der Endzweck jeder Creatur, so kann es nur eine Prädestination zum Guten geben. Von

---

[1]) Ibid. c. IX. p. 1033. 34.

[2]) Ibid. c. X. p. 1035.

[3]) Ibid. c. III. p. 1016. — Hodie fit nova creatura, sicut anima. l. XXIII. p. 1066. Septima die requievit Deus ab omni opere suo quod patrarat, quia nihil fecit post omnia genera rerum. Sed opponitur illud quod dicitur in evangelio, Pater meus usque modo operatur et ego operor. Operatur enim quotidie, novas animas creando, propagando etiam uno de alio. Sed non est hoc facere nova genera rerum; licet enim modo creatur nova anima, tamen nihil novum addit, cum prius anima fuerit. CXXV. p. 1070. non animam de anima creat Deus sed singillatim de nihilo eas facit.

[4]) Ibid. c. III. p. 1018. Sine eo non potest aliquid subsistere (etiam per momentum) ex omnibus quae fecit.

Ewigkeit her oder von dem Momente der Setzung der Creatur von Seiten Gottes, kann es daher eine böse Creatur nicht geben, sie kann nur durch ihre eigene Bethätigung böse geworden sein, so dass nicht Gott, sondern die selbständige Creatur die Ursache des Bösen ist [1]). Hildebert kommt so zur Betrachtung der Freiheit. Er ist dabei bemüht, auf die einmal erfolgte Willensentscheidung der Creatur Entschiedenheit, sowohl in der Richtung des Guten als in der des Bösen festzuhalten, legt jedoch dabei auch sehr viel Gewicht auf die reiche Fülle der Gnade [2]). Hinsichtlich des Menschen sieht er sich genöthigt auf die Lehre vom Sündenfalle einzugehen und wird derselbe wörtlich nach der Bibel genommen [3]). Nach dem Sündenfalle kann der Wille sich nicht mehr ohne Mitwirkung der Gnade für das Gute entscheiden. Er erklärt in Folge dessen die Freiheit als die Fähigkeit des vernünftigen Willens, durch welche unter Mitwirkung der Gnade das Gute oder beim Absein derselben das Böse erwählt würde. Es gehöre zur Freiheit aber immer der Wille und die Vernunft und nach den Entscheidungen der Vernunft solle der Wille wählen. Aber

---

[1]) Ibid. c. XX. p. 1059—1060. — Ab initio homicida fuit (diabol.) et in veritate non stetit, non dicitur in initio sed ab initio i. e. statim post initium.

[2]) Ibid. c. XX. p. 1059—1060. c. XXX. p. 1082. Quod — boni angeli non possint mali esse non facit necessitas sed confirmata per gratiam voluntas. Quod mali non possint boni esse non facit aliqua coactio sed voluntas obstinata in malo et tamen isti et illi immutabiles sunt.

[3]) Ibid. c. XXII. XXXIII. Es wird zwar dieselbe Frage auch noch in einer andern Hildebert zugeschriebenen Schrift: „De quaerimonia et conflictu carnis et spiritus seu animae", abgehandelt; allein die Echtheit dieser Schrift ist schon früher bezweifelt worden und obwohl Beaugendre sie für echt erklärt, so glauben wir doch die Zweifel für vollkommen begründet und zwar stimmt der Inhalt gar nicht mit den übrigen Ansichten zusammen. Zunächst ist darin die Ansicht der Präexistenz auf platonischer Grundanschauung vertreten, es wird nämlich als Folge der Sünde das Vergessen der ewigen Ideen erwähnt (p. 947. superorum recordationem infernalis tibi lethes extorsit), während er doch sonst nur als Vertreter des Creatianismus auftritt und vom Platonismus kaum eine Spur vorhanden ist; dann wird der Sündenfall nicht wörtlich genommen, sondern symbolisch gedeutet und zwar bedeute das Weib das schwache Fleisch (p. 951. tentata est enim caro nostra tentata mulier. — — Inde factum catholica, testatur auctoritas, ut ex subigente carne et subacto spiritu veluti ex marito et cojuge primum illud gigneretur delictum), während er sich sonst nirgends eine solche Deutung erlaubt.

der Wille ist unabhängig von der Vernunftentscheidung, er kann auch das Gegentheil wählen [1]). Er wirft bei der Betrachtung der Freiheit noch einige Fragen auf, die er aber nicht beantwortet, wie er überhaupt manche Frage offen lässt; wie z. B. über das Loos der ungetauft gestorbenen Kinder [2]). Mit der Betrachtung der Freiheit sind aus der Schrift Hildeberts die Hauptpunkte, die ein speculatives Interesse gewähren, erschöpft.

Von viel geringerer philosophischer Bedeutung ist der Inhalt der philosophia moralis. Hildebert deutet selbst schon in der Einleitung an, dass man darin wenig Originalität zu suchen habe; denn er gesteht, dass Cicero und Seneca seine Vorbilder gewesen seien [3]). Er weiss aber auch Aussprüche anderer Classiker sehr zweckmässig zu benützen und zu verwenden. So wie er sich die Antike zum Vorbilde in der Darstellung genommen hat, so verfällt er auch häufig in Reminiscenzen der antiken Anschauungsweisen. Er betont, wie im Alterthume, die bürgerliche Stellung des Individuums im Staate, lässt die Pflichten des Staatsbürgers den meisten anderen vorangehen und fordert deshalb, dass die Pflichten gegen das Vaterland früher erfüllt werden, als die Pflichten gegen den Nächsten; er erklärt, ohne eine genauere Untersuchung vorzunehmen, dass der Tod einem schmachvollen Leben vorzuziehen sei, dass überhaupt dem Tode dreist ins Antlitz gesehen werden müsse [4]). Ebenso fordert er, dass der Philosoph gleich den stoischen Weisen erhaben sei über die Gegenwart, dass er nichts fürchte aber auch nichts hoffe [5]).

Die ganze Schrift Hildeberts soll die Fragen behandeln,

---

[1]) Ibid. CXXIX. p. 1078. 79. Liberum arbitrium est habilitas rationalis voluntatis, qua bonum eligitur gratia cooperante vel malum ea deserente et consistit in duobus scilicet in voluntate et ratione, liberum namque dicitur, quantum ad voluntatem, arbitrium quantum ad rationem. — — Sola itaque voluntas quae semper libera est et nunquam cogi potest merito apud Deum judicatur, ea semper ab necessitate libera est.

[2]) Ibid. CXL. p. 1100. — Sed melius videtur hoc reliquendum Dei judicio quam temere aliquid definire.

[3]) Ibid. Philosophia moralis. Introd. p. 961.

[4]) Ibid. Phil. moral. p. 976.

[5]) Ibid. Ep. l. I. Ep. I. Ad Willelmum de Campellis. —

was ist sittlich gut, was ist nützlich und was ist im Falle der Collision des Nützlichen mit dem Guten zu thun. Hinsichtlich der beiden ersteren Fragen ist aber auch noch die zu beantworten, was von Zweien den Vorzug verdiene, so dass sich im Ganzen fünf Theile ergeben. Im ersten Theile betrachtet er die vier Cardinaltugenden, wobei er jedoch selbständig neue Unterabtheilungen macht. Er gebraucht bei der Darstellung häufig Beispiele und benützt die eigene Erfahrung. Er theilt wie Cicero die Gerechtigkeit in die Gerechtigkeit im engeren Sinne (severitas) und die Gütigkeit (liberalitas); das Wesen der ersteren besteht darin, dass das Unrecht durch verdiente Strafe gehemmt werde. Aus dieser Tugend geht als Pflicht hervor, keinem einen Schaden zuzufügen, als wenn man durch Unrecht gereizt worden ist; öffentliches Eigenthum als öffentliches und Privateigenthum als Privateigenthum zu gebrauchen, und endlich die schädlichen Mitglieder aus der Gesellschaft auszustossen [1]). Hinsichtlich des zweiten Punktes macht er die Bemerkung, alles Eigenthum sei nicht von Natur, sondern durch Occupation, Sieg und durch Gesetz; da aber Alles von Natur aus Gemeingut sei, so verletze Derjenige, der nach zu viel strebe, die Rechte der Gesellschaft. — Die Liberalitas äussert sich in dem Streben, Wohlthaten zu erweisen und in der Dankbarkeit für die empfangenen Wohlthaten [2]). Ueber beide Punkte lässt sich Hildebert ausführlicher aus, benützt eine Menge Vorschriften aus Cicero, Seneca und den Dichtern. Er theilt die Liberalitas auch in anderer Weise ein, so dass sie Religion, Elternliebe, Grossmuth gegen Geringere und Schwächere, Freundschaft gegen Gleiche, Ehrerbietung gegen die Oberen, Eintracht gegen Mitbürger und Mitleiden gegen

---

[1]) Ibid. Phil. moral. p. 965. Dividitur autem justitia in severitatem et liberalitatem. Severitas est virtus debito supplicio coërcens injuriam. Primum ergo severitatis officium est, ne quis noceat nisi lacessitus injuria. Secundum communibus utatur pro communibus, privatis pro privatis. — — Tertium est exterminare ex hominum communitate pestiferum genus hominum.

[2]) Ibid. p. 966. Liberalitas est beneficiorum erogatrix, quam eandem pro affectu benignitatem pro effectu beneficientiam dicimus. Haec virtus in tribuendo et retribuendo tota consistit.

Elende in sich begreift [1]). — Religion ist die Tugend, die in dem Andenken gegen Gott und in der Beobachtung der Ceremonien besteht. Zu ihren Pflichten gehört Reue über begangenes Unrecht, verbunden mit dem Entschlusse, die bösen Begierden auszurotten; Geringachtung der zeitlichen und veränderlichen Dinge und ihres Wechsels, gänzliche Hingabe an Gott, Vertrauen zu ihm, Gebet, verbunden mit eigener Thätigkeit; Wahrheitsliebe in Worten und Handlungen. Er stellt endlich die vortreffliche Lebensregel auf, sich so gegen Mitmenschen zu betragen, als würde es Gott sehen, und so mit Gott zu sprechen, als würden es die Menschen hören [2]). — Ebenso wie die Tugenden betrachtet er auch die ihnen entsprechenden Gegensätze. — Er kennt dabei die Schwächen der Menschen (indulgent sibi latius omnes) und sucht Manches auch casuistisch zu erörtern. Z. B. es sei bei Jemandem ein Schwert deponirt und ein Wüthender verlange es zurück, wo Hildebert für Nichtrückgabe sich entscheidet. — Bei der Vergleichung der Tugenden endlich sieht sich Hildebert genöthigt, der Gerechtigkeit den Vorzug zu geben, zu ihr gehören eigentlich alle Tugenden; sie umfasst alle Pflichten [3]). Bemerkt muss endlich noch werden, dass die Hauptsätze der philosophia moralis in einer kleinen, theils prosaischen, theils poetischen Schrift wiedergegeben werden [4]).

Ausser den eben dargestellten Ansichten Hildeberts gibt uns ein Gedicht über die Thätigkeiten der Seele noch einige Aufschlüsse über die damals geltende psychologische Auffassung des Menschen. Zugleich ist die Abfassung dieses Gedichtes ein Beweis, dass man sich schwerlich mit genauerer Beobachtung und Darstellung der psychologischen Thatsachen be-

---

[1]) Ibid. p. 971. Rursus alia est benignitatis partitio. Quaecunque enim bonis virtutis reddunt debitum ejus sunt partes. Reddit enim Deo jus suum religio; pietas parentibus, innocentia minoribus, amicitia aequalibus, reverentia majoribus, concordia civibus, misericordia egenis.

[2]) Ibid. p. 972. Deum nil roges nisi quod palam rogare possis. — Tu vero sic vive cum hominibus tamquam Deus videat, sic loquere cum Deo tamquam homines audiant.

[3]) Ibid. p. 987. In ipsa autem justitia sunt gradus officiorum, prima enim Diis immortalibus debentur, secunda patriae, tertia parentibus reliqua deinceps gradatim.

[4]) Libellus de quatuor virtutibus vitae.

schäftigte, sondern einfach das von den Vorgängern überkommene Material zu bewahren strebte. Wir finden darin das ernährende und belebende Princip als ein besonderes und zwar vorstellendes Princip der Vernunft gegenübergestellt und die verschiedenen Bethätigungen der letzteren besonders angeführt, ohne jedoch etwas Eigenthümliches darzubieten, weshalb wir eine genauere Analyse des Gedichtes übergehen und einfach hier mit den in den Codices vorkommenden Varianten wiedergeben [1]).

Berücksichtigt man nun die Lehre Hildeberts im Ganzen, so muss man zugestehen, dass er sich von den herrschenden

---

[1]) Carmina miscellanea. De variis actibus animae p. 1361.
[Hos [1]) animus — — — septem sibi vindicat actus] [2])
Vivificat, sentit, varias amplectitur artes,
Corrigit excessus, virtutibus instat, in ipsam
Dirigit intuitum Deitatem, gaudet in illa.
Seminibus quoque primus inest; animalia bruta
Participant alium, duo nostrae proprietatis.
Tres sunt et superum; superi tamen anteferuntur.
Ex actu primo [3]) vegetantur corpora, crescant;
Provenit [4]) inde vigor, nexus, complexio, motus,
Et status, et species, et convenientia quaedam.
Ex alio tangit, videt, audit, gustat, odorat,
Odit, amat, petit apta sibi, contraria vitat,
Solvitur in somnos, in somnia mente vagatur;
Praeteriti meminit, venturis instat agitque
Plurima [quae sensu, quae non ratione geruntur] [5]).
Tertius ingenuas, aliasque perambulat artes,
Quaeque vel ingenium vel disciplina ministrat,
Colligit, et vario provectu mentibus haeret.
Quartus ab illicitis [revocat, residesque reatus] [6])
Abjurare docet; ex tunc cognoscere sese
Incipit; inque novum niti, ac transire decorem [7]).
Discimus ex quinto naturae lege teneri,
Res inconcessas virtutis amore cavere,
Concessis aliquod etiam sine teste carere.
Sextus in adspectum solis, lucisque supernae [8])
Pene parem supernis animam rapit immaculatam.
Septimus adstringit, stabilique subarctat [9]) amore.
Collataque [10]) quam dotem, jam speculetur,
Qui thalami [11]), quis cultus eam, quae festa serenent.
Quis dicat: Tu sponsa veni [12]). Dixere beatae
Majoresque animae, nec eis tamen antea virtus,
Aut ea linqua fuit, quibus haec [13]) apperire liceret,
Excedit sensum [14]), meritumque recondita merces.

[1]) Varios. [2]) Vis animae septem tibi vindicat actus. [3]) proprio. [4]) provehit. [5]) quae non sensu sed ratione geruntur. [6]) nec non quoscumque reatus. [7]) docetur. [8]) supremae. [9]) subharrat. [10]) collateratque, vel collateraque. [11]) Quos thalamos. [12]) Speciosa veni. [13]) hoc. [14]) Sensus.

Parteistellungen seiner Zeit ferngehalten habe, und daher auch, ihre Fehler vermeidend, sich als echt christlicher Denker bewährte. Er übertrifft in dieser Hinsicht Anselmus, der zwar mehr dialektische Schärfe besitzt, dafür aber den Fehlern des blinden Realismus nicht ganz entgangen ist. Hildebert wurde nicht in den Streit zwischen Nominalismus und Realismus hineingezogen und deshalb findet sich auch bei ihm die zu seiner Zeit die Gemüther in Bewegung setzende Frage über die Bedeutung der allgemeinen Begriffe nicht besonders erwähnt. Wollte man aber fragen, nach welcher Seite sich Hildebert hinneige, so müsste man sagen, dass er dem Realismus näher stehe, als dem Nominalismus, obwohl er eigentlich über beiden erhaben ist; denn in ihm ist die richtige Lösung der Frage über die Universalien angedeutet. Denn man müsste sagen; nach Hildebert sind die universalia ante rem nicht im Sinn des blinden Realismus, sondern als ewige Gedanken Gottes, wodurch in der ewigen Idee von der Welt auch alle Gattungen und Arten bestimmt sind; sie sind in re, indem sich die individuelle Beschaffenheit und Art zugleich durch die der Natur innewohnende Lebenskraft verwirklicht [1]; und endlich sind sie post rem als die durch Abstraction aus der Erscheinung gewonnenen Begriffe in Denken des menschlichen Geistes. Es ist jedoch alles dieses mehr wie im Keime angedeutet, als offen ausgesprochen. — Dagegen durchweht die Lehre Hildeberts neben echt christlicher Gesinnung ein wahrhaft philosophischer Geist und es ist zu wundern, dass er so vielfach in Geschichten der Philosophie übergangen wird. Er ist bemüht den Kosmos aus dem letzten Grunde, aus der Idee Gottes zu begreifen und sich so die meisten Hauptfragen des Lebens im Lichte philosophisch-religiöser Anschauungen klar zu machen. Vom festen Vorsatze nach der reinen Wahrheit zu streben überall beseelt, trifft er dieselbe auch meist häufig ohne lange und schlussgerechte Argumentationen, wie durch ein besonderes Gefühl dafür geleitet. Doch mangelt ihm deshalb keinesfalls eine schulgerechte Anwendung des Syllogismus, wir brauchen ja nur

---

[1] Vide vorhergehendes Citat. Provenit inde — — et status et species et convenientia quaedam.

ɪn den bündigen Beweis vom Dasein Gottes zu erinnern.)ieses Hervorheben des Vernunftbeweises vom Dasein Gottes eigt, dass die rationalistische Gedankenrichtung in Hildebert ıicht durch den blinden Auctoritätsglauben unterdrückt war. ǝein Streben ist ähnlich dem des Johannes Scotus auf die Geammtheit gerichtet, weshalb die einzelnen Partien seiner Lehre ıicht ins Detail durchgebildet erscheinen; während sein Zeitenosse Anselmus einzelne Punkte hervorhebt und zum Geenstande der Untersuchung macht.

2. Anselmus von Canterbury.

a) Sein Leben.

Anselmus war zu Aosta in Piemont 1033 geboren von ermögenden und angesehenen Eltern, sein Vater Gondulph var dem Luxus ergeben, seine Mutter Ermengard oder Hermenıerga dagegen eingezogen und häuslich; beide aber waren ıestrebt, dem Sohne eine wissenschaftliche und sittlich religiöse Bildung zu geben. Schon als Kind hatte er wunderbare Träume ınd in seinem Gemüthe tritt sehr früh ein mystischer Zug ıervor. Da sein Wunsch Mönch zu werden, nicht erfüllt verden sollte, indem der Vater dagegen war, so liess er in einem Streben nach wissenschaftlicher Bildung nach; ja als eine Mutter, die ihn noch stark beeinflusste, gestorben war, ührte er ein zügelloses Leben, wodurch er den Vater derartig egen sich aufbrachte, dass er sich genöthigt sah, auf sein etvaiges Erbtheil zu verzichten und zu entfliehen. Nachdem er lrei Jahre lang an verschiedenen Orten umhergeirrt war, kam r in das erst unlängst von Herluin gegründete Kloster zu Bec. Hier erwachte, durch Lanfranc angeregt, sein Wissensdrang von Neuem und zugleich kehrte er zu seiner Lieblingsidee Mönch zu werden zurück, so dass er 1060 das Mönchsgewand ınlegte und sich vorzugsweise an Lanfranc anschloss, obwohl r wenig Aussicht hatte, sich eines besonderen Ansehens neben lemselben zu erfreuen. Der Idee des Mönchsthums gab er sich ganz hin und strebte darnach, sie an sich, so weit als möglich

zu verwirklichen. Es umfasste ihm aber auch das Mönchsthum alle Gelübde und nur in ihm weihe man sich wirklich Gott ganz [1]). Schon der Name des Eigenthums war ihm verhasst [2]). Bei strenger Ascese nahm er das Joch des Gehorsams auf sich und war davon so durchdrungen, dass er, als drei Jahre nach seinem Eintritte in das Kloster 1063 Lanfranc als Abt nach Caën abberufen worden war und er die Stelle eines Priors einnehmen sollte, diese Würde so lange ausschlagen zu müssen glaubte, bis ihm durch Murillo, Erzbischof von Rouen, die Annahme derselben aufgetragen wurde [3]). Zugleich forderte Murillo von ihm, dass er sich auch jeder höheren Auszeichnung die ihm zu Theil werden möchte, nicht entziehen sollte, welcher Ermahnung Anselmus stets eingedenk war. Ja so weit war er von der Pflicht eines Mönches erfüllt, dass er sich sogar als Erzbischof von Canterbury vom Papste einen Mann zum Begleiter ausbat, dessen Weisungen und Anordnungen er in allen gewöhnlichen Geschäften des Lebens Folge zu leisten hätte [4]). — Mit der Priorswürde übernahm er zugleich die Leitung der Klosterschule, in welcher er viele Schüler erzog. Vorzugsweise gab er sich den theologischen Studien hin und in diese Periode fallen die meisten seiner kleinen Schriften, die ein philosophisches Interesse haben. Als Herluin im Jahre 1078 gestorben war, wurde Anselmus als Abt erwählt und seiner Ueberzeugung gemäss hielt er auf strenge Klosterzucht. Doch paarte sich seine Strenge mit Humanität. Milde und Demuth und Eadmerus weiss viel von der wahrhaft väterlichen Fürsorge für das leibliche, vorzugsweise aber für das geistige Wohl seiner Untergebenen zu erzählen. Auch

---

[1]) Anselmi Opp. ed. Gerbeon. Ep. l. III. Ep. XXXIII. p. 378. Certus enim esse debes, quia cum te ipsum Deo totum vovisti et reddidisti per monachicam professionem, solvisti omnia vota minora quarumlibet actionum, quae prius sine jurejurando et fidei alligatione promisisti.

[2]) Ibid. Eadmerus de vita S. Ans. l. I. p. 8. At ille ad nomen proprietatis inhorruit.

[3]) Ibid. Ead. de Vita S. Ans. l. I. p. 5.

[4]) Dieser Mann war Eadmerus, welcher die Biographie des heil. Anselmus verfasste, in der historia novorum die Streitigkeiten desselben in England darstellte, und die Schrift „De similitudinibus S. Anselmi schrieb, welche Schriften Gerberon mit den Werken Anselms herausgegeben hat.

jetzt vernachlässigte er wissenschaftliche Arbeiten nicht, ja selbst in seinem spätern vielbewegten Leben benützte er jede nur halbwegs freie Zeit, so dass selbst Rasten der Reise zur Ausführung schriftlicher Arbeiten benützt wurden. Er war dabei trotz seiner Demuth doch von der grossen Bedeutung seiner Arbeiten überzeugt. Nachdem er in seinen früheren Schriften die Beweise für das Dasein Gottes und für die Eigenschaften, welche wir Gott beizulegen gezwungen sind, ebenso die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung vollkommen entwickelt zu haben glaubte, beabsichtigte er dasselbe hinsichtlich der Lehre vom Ursprunge der Seele zu thun. Allein sein Wunsch, diese Schrift noch vor dem Tode vollenden zu können, weil kein Anderer dieses Vorhaben ausführen könnte, sollte nicht mehr in Erfüllung gehen [1]. — Gleich im ersten Jahre nach seiner Erwählung zum Abte reiste Anselmus nach England, wo das Kloster zu Bec mehrere Besitzungen hatte, theils um die letzteren zu inspiciren, theils um bei seinem früheren Lehrer Lanfranc, der den erzbischöflichen Sitz zu Canterbury inne hatte, einen Besuch zu machen. Schon durch diesen ersten Besuch erlangte er einen grossen Ruf in England und wurde am königlichen Hof bekannt. Im Jahre 1093 wurde Anselmus an die Stelle Lanfrancs zum Erzbischofe von Canterbury erwählt und daselbst wurde ihm sehr bald sein Lebensende durch Händel verbittert. Schon bei seiner ersten Anwesenheit in England hatte Anselmus mit dem Könige Wilhelm II. einen Streit über die Bedrückungen der Kirche gehabt und nur unter bedeutenden Zugeständnissen hatte Anselm die erzbischöfliche Würde angenommen. Es waren Zugeständnisse, deren Erfüllung kaum zu erwarten war. Die Willkühr, mit welcher der König über das Kirchengut verfügte, war zunächst Veranlassung zum Streite. Anselm trat zwar würdevoll und mit dem Bewusstsein seines Rechtes, doch mit Milde und Versöhnlichkeit dem Könige gegenüber, blieb aber immer der Ueberzeugung treu, dass die geistliche Würde nicht weltlichen Zwecken untergeordnet werden dürfe. Als der König

---

[1]) Ibid. Ead. vita S. Ans. l. II. p. 25. — Vitae S. Ans. Synopsis chronologica.

jedoch sich wenig nachgiebig zeigte, trat Anselmus mit der Bitte hervor, der König möge ihm erlauben, nach Rom zu reisen, um aus den Händen des Papstes das Pallium zu erlangen. Das war Veranlassung zu einem heftigen Streite über die Bedeutung und Tragweite des Vasalleneides und über die Stellung der englischen Kirche gegenüber der sich bahnbrechenden Hierarchie Roms, womit sich die Investiturfrage verband. Was nun den ersten Punkt betrifft, so weist Anselm mit Recht darauf hin, dass er nicht unbedingt Folge zu leisten versprochen habe, sondern nur bedingt; nur dann nämlich, wenn die Gebote des Königs selbst der Rechtlichkeit entsprechen und mit den höheren göttlichen Geboten nicht im Widerspruche stehen, weil überhaupt nur unter diesen Voraussetzungen ein Mensch einen Eid einem andern gegenüber leisten dürfe [1]. Bezüglich des zweiten Punktes machte der König zunächst geltend, dass er den Papst Urban II. als Papst nicht anerkenne und die Bischöfe von England stellten sich hierin auf Seite des Königs und verlangten von Anselm, dass er kraft der dem Könige schuldigen Treue Urban II. auch nicht als Papst anerkennen dürfe. Als jedoch Anselmus sich weigerte und die übrigen Bischöfe ermahnte, erklärten sie des ihm als Primas schuldigen Gehorsams entbunden zu sein. Ferner berief sich der König darauf, dass ein von ihm ernannter Bischof durchaus nicht der Bestätigung des Papstes bedürfe. Anselm musste wohl eingesehen haben, dass unbedingter Gehorsam dem Papste gegenüber und das Recht an ihn zu appelliren gegen die Gewohnheiten des Landes seien und er befand sich hier im Widerstreite zwischen den alten Rechten und Gewohnheiten der Landeskirche und dem neuen Rechte der mehr und mehr sich geltend machenden Hierarchie. Anselmus war aber der Ansicht, dass die in England geltenden Rechte und Gewohnheiten nur Abweichungen von den ursprünglichen hierarchischen Bestimmungen seien, welche wieder hergestellt werden sollten [2].

---

[1]) Ibid. Eadm. Hist. nov. l. II. p. 48. Sic enim spondet homo homini „Per fidem, quam debeo Deo, fidelis tibi ero."

[2]) Ibid. Eadm Hist. nov. l. II. p. 48. Qui beatum Petrum abjurat, Christum, qui eum super ecclesiam suam principem, fecit indubitanter abjurat.

Indem er so die alten Freiheiten der englischen Kirche der Hierarchie opfern zu müssen glaubte, wandte sich der ganze Klerus gegen ihn und der König versetzte ihn in die Alternative, entweder unbedingten Gehorsam zu leisten oder England zu verlassen. Anselm wählte das Letztere und trat eine Reise nach Rom an; der König aber behandelte den Bischofsitz als erledigt. Auf dieser Reise wurde Anselmus überall wie ein Märtyrer empfangen und sie glich einem Triumphzuge. Der König hatte selbst wegen der Amovirung Anselms einen Gesandten nach Rom geschickt, welche Mission jedoch scheiterte, weil der Papst nicht zur Nachgiebigkeit zu bewegen war. Ebensowenig erhielt aber auch Anselm die angesuchte Enthebung von seiner Stelle. Erst nach dem Tode des Königs durfte Anselm nach England zurückkehren. Er trat gleich entschieden auf, indem er manche geistlichen Würdenträger von ihren Stellen entfernte und andere einsetzte, die ihm eidlich Gehorsam gelobten. Allein sehr bald gestaltete sich sein Verhältniss zum neuen Könige in derselben Weise, wie zum früheren. Anselm hatte in Italien, wo er den Concilien über den Investiturstreit beigezogen worden war, die Grundsätze der Hierarchie in noch strengerer Weise fassen gelernt, als früher; er verweigerte jetzt dem Könige den Vasalleneid und verbot die Investitur der Geistlichen durch weltliche Hand. Die Folge war die, dass Anselm England abermals verlassen musste; er war jedoch seiner Versöhnlichkeit zufolge sogleich bereit, das mildere Auftreten des Papstes Paschalis II., welcher den Geistlichen den Vasalleneid zu leisten gestattete, die Investitur aber der Kirche vorbehielt, zur Aussöhnung mit der weltlichen Macht zu benützen. Darauf kehrte er nach England zurück, wo er bis zu seinem Tode, der 1109 erfolgte, mit dem Könige in gutem Einvernehmen lebte. —

Es muss ferner, um das Leben und Wirken Anselms gehörig zu würdigen, noch ein Punkt beachtet werden; dieser ist das Wunderbare, welches ihn durchgehends im Leben begleitete. Es scheint über ihm die leitende Hand Gottes zu walten und er ist selbst davon überzeugt. Die Idee Gottes und das Bewusstsein der Abhängigkeit von einer höheren, die Geschicke der Menschen leitenden Macht hatte sein gan-

zes Gemüth durchdrungen und begeisterte ihn bei allen seinen Unternehmungen, die er stets mit einem Gebete begann und schloss. Dieses volle Gottvertrauen war es, welches Kranke bei ihm Hilfe suchen liess, die auf wunderbare Weise Genesung erlangten: wie überhaupt durch eine Reihe von Thatsachen in seinem Leben sich ein höherer Einfluss kundgiebt, worüber Eadmerus ausführlich berichtet. Auch wurde mehrmals an ihm ein Zustand der Verzückung beobachtet. In der gänzlichen Hingebung an Gott schrieb er auch das Gelingen seiner wissenschaftlichen Arbeiten höherem Einflusse zu. Am deutlichsten ist dieses aus der bei Eadmerus geschilderten Entstehungsweise des Proslogiums zu ersehen.

Nach Beendigung des Monologiums tauchte in ihm der Gedanke empor, ob es nicht möglich sei, durch ein einziges einfaches Raisonnement Alles das zu beweisen, was von Gott geglaubt würde. Dieser Gedanke liess ihm Tag und Nacht keine Ruhe, störte ihn in seinen Andachten, ja liess ihn Essen und Trinken vergessen. Da er aber nicht im Stande war, das Gesuchte zu finden, dennoch aber jenes Gedankens sich nicht entschlagen konnte, so glaubte er, der Gedanke sei eine Versuchung des Teufels, und suchte sich desselben zu entledigen. Aber je mehr er ihn zurückzudrängen versuchte, desto kräftiger trat er hervor. Endlich fand er unverhofft während seiner Nachtwachen durch göttliche Erleuchtung den berühmten Beweisgrund, der unter dem Namen des ontologischen Beweises bekannt ist, für das Dasein Gottes zu seiner unaussprechlichen Freude [1]). Ueberhaupt scheint er stets von der Ansicht durchdrungen gewesen zu sein, dass nur durch höhere Erleuchtung wahre Erkenntniss gewonnen werden könne; ein

---

[1]) Eadm. Vita S. Ans. l. I. p. 6. Quae res, sicut ipse referebat, magnam sibi peperit difficultatem. Nam haec cogitatio partim illi cibum, potum et somnum tollebat, partim et quod magis eum gravabet intentionem ejus, qua matutinis et alio servitio Dei intendere debebat, perturbabat. Quod ipse animadvertens nec adhuc quod quaerebat ad plenum capere valens, ratus est hujusmodi cogitationem dioboli esse tentationem, nisusque est, eam procul repellere a sua intentione. Verum quantum plus in hoc desudabat, tanto illum cogitatio ipsa magis ac magis infestabat. Et ecce quadam nocte inter nocturnas vigilias Dei gratia illuxit in corde ejus et res patuit intellectui, immensoque gaudio et jubilatione replevit omnia intima ejus.

Gedanke, der seiner Lehre durchgehends eine leichte mystische Färbung verleiht, die zwar in der Richtung der Zeit ausgesprochen war, die aber bei ihm um so lebhafter hervortritt.

b) Seine Lehre.

Obwohl Anselm, wie schon erwähnt wurde, sich des Werthes seiner schriftlichen Arbeiten bewusst ist, so entgeht ihm jedoch keinesfalls, dass seine Kenntnisse eben nur einen kleinen Theil der Wissenschaften umfassen, welchen er aber Jedem mitzutheilen bereit ist [1]). Ebenso ist es nicht eitle Ruhmsucht, die ihn zur Abfassung seiner Schriften trieb, sondern stets nur der Drang, Andern, namentlich seinen Schülern zu Hilfe zu kommen, in dem Streben, die Heilswahrheiten der Religion vollkommen zu begreifen; ja zur Verfassung der meisten Schriften wurde er durch die Bitten seiner ihm untergebenen Mönche und Schüler bewogen [2]). Wie also die Schriften meist aus ganz besonderen Veranlassungen entsprungen sind, so umfassen sie auch nicht das ganze Gebiet der religiösen Wahrheiten, sondern haben meist nur specielle Punkte der Glaubenslehren zu ihrem Gegenstande. Allein nichts destoweniger stehen die einzelnen Abhandlungen in Beziehung zu einander, oder sind von Anselm selbst in einen Zusammenhang gebracht worden [3]). Es tritt daher wohl theilweise ein systematisches Bestreben hervor, wenn auch dasselbe nicht vollkommen zur Geltung gelangt; wozu noch das kommt, dass seine letzte Arbeit über den Ursprung der Seele durch sei-

---

[1]) Ibid. Ep. l. I. Ep. XVI. p. 318. Scire enim meum nihil est, si quale sit, hoc sciat alter. Es ist diese Erklärung zugleich ein Beweis von seiner Bescheidenheit, von Ep. l. II. Ep. XI. und Ep. l. III., Ep. XXXIV., worin er über seine Schriften in sehr bescheidenem Tone zu Hugo, Erzbischof von Laon, spricht, ein Zeugniss geben. Im ersteren heisst es: Quod in titulo opusculorum nostrorum nomini nostro addidi nomen abbatis non ideo feci, ut personam monstrarem honoratiorem sed ut nominis excluderem aequivocationem.

[2]) Monol. Praef. — De fide trinitatis c. I. Cur Deus homo Praef. Ebenso sind das Monologium und Proslogium auf Anregung des Erzbischofes Hugo von Laon entstanden. Andere nöthigten ihn, die Schrift „De processione S. Spiritus“ zu schreiben.

[3]) Dialog. de verit. Prol., wornach diese Schrift mit den beiden andern: „De libertate arbitrii“ u. „De casu Diaboli“ zusammengehört, desgleichen bilden die Schriften „Cur Deus homo“ und „De conceptu virginali“ ein Ganzes.

nen Tod unterbrochen wurde. Allein es ist dieses Bestreben keinesfalls zu überschätzen, keineswegs ist man dadurch zur Annahme berechtigt, Anselm hätte mit seinen Schriften die Darstellung eines in seinen einzelnen Theilen durchgebildeten philosophischen Systemes bezwecken wollen. Es sind vielmehr jene von ihm selbst angedeuteten Beziehungen nur solche, die unmittelbar aus der Natur der abgehandelten Gegenstände hervorgehen; auch würde man vergeblich nach einem streng systematischen Gedankengange und einer diesem entsprechenden Gliederung in den Schriften Anselms suchen. Es äussert sich aber in seinen Schriften sehr deutlich das Bestreben seiner Zeit, die vorgetragenen Lehren in die logischen Formen des Syllogismus zu zwängen, welches Bemühen am meisten im Proslogium hervortritt. Dieses Bestreben ist der Grund, warum seine Darstellungsweise zwar kurz und bündig, aber dafür äusserst trocken ist und jedes rhetorischen Schmuckes, überhaupt aller Eleganz entbehrt. Er wird bei der Verfassung seiner Schriften zwar von denselben Grundsätzen wie Hildebert geleitet, allein es findet sich keine Spur von jener Aengstlichkeit, die bei Hildebert den engsten Anschluss an den positiven Lehrbegriff bewirkt. Ja es hat den Anschein, als wenn Anselmus es gefühlt hätte, dass, wenn auch seine Absicht die reinste war, dennoch seine Ausdrucksweise in mancher Hinsicht nicht die sorgfältigste gewesen sei; denn er fürchtet Verdächtigungen Anderer, denen seine Schriften in die Hände kommen könnten [1]. Seine Absicht ist nichtsdestoweniger die beste; denn er will überhaupt nichts Anderes lehren, als was sich direct aus den Stellen der heiligen Schrift ergiebt, oder wenigstens durch die grössten Auctoritäten der Kirche, namentlich durch Augustinus als Lehre derselben ist aufgestellt worden [2]. Sollte jedoch eine seiner Be-

---

[1]) Ep. l. I. Ep. LXXIV. an Abt Rainaldus, dem er das gewünschte Monologium nicht sendet und sich wie folgt entschuldigt: Timeo ne cum venerit in manus aliquorum, qui magis sunt intenti reprehendere quod audiunt, quam intelligere; si forte ibi legerint aliquid, quod antea non audiverunt nec animadverterunt, statim clamant me inaudita et veritati repugnantia scripsisse. Dasselbe ist angedeutet in Monol. Praef.

[2]) Ep. l. I. Ep. XXXVIII. Ad Lanfrancum. Nam haec mea fuit intentio per totam illam (Monol.) qualemcunque disputationem, ut omnino

hauptungen sich nicht durch eine höhere Auctorität stützen lassen, so wünscht er, dass sie unterdessen eben nur als seine subjective Anschauungsweise gelten gelassen werde, bis höhere Erleuchtung ihm die Sache besser offenbare [1]). Er hält fest daran, dass das, was der heil. Schrift widerstreitet, nothwendig falsch sein müsse und sollte ja unter seinen Lehren sich etwas derartiges finden, so will er es, sobald er darüber zur Einsicht gekommen sei, gewiss nicht halsstarrig festhalten; ja er erklärt sich zu jeder vernünftigen Aenderung bereit [2]). Trotz dieses Festhaltens an den Aussprüchen der heil. Schrift ist jedoch Anselm keineswegs für eine wörtliche Auffassung derselben, sondern er weiss, dass die Wahrheit unter einer vielfachen Ausdrucksweise verborgen liege und daher durch vernünftiges Denken herausgesucht werden müsse [3]). Anselm zeigt dadurch, dass er sich keineswegs blind an die Auctorität hingiebt, was schon dadurch angedeutet ist, dass er erst dann eine Behauptung aufzugeben geneigt ist, bis er ihre Falschheit eingesehen habe und nur solche Aenderungen vorzunehmen sich bereit erklärt, die vernünftig sind. Es ist daraus ersichtlich, dass er das Recht der Vernunft gelten lassen muss, ja er wird wie Johannes Scotus dazu geführt, über alle Auctorität hinaus zu gehen, wenn auch nicht in einer so entschiedenen Weise. So will sich Anselm bei der Darstellung der obersten Glaubenslehren auf keinen Satz berufen, welcher nicht durch Vernunft feststünde. Er beruft sich dabei auf das Verlangen seiner Schüler, welches zeigt, dass zu seiner Zeit der Sinn für tiefere philosophische Erörterungen

---

nihil ibi assererem, nisi quod aut canonicis aut beati Augustini dictis incunctanter posse defendi viderem; et nunc quotiescunque ea quae dixi, retracto nihil aliud me asseruisse percipere possum. Conf. Mon. Praef.

[1]) Cur Deus homo l. I. c. II. p. 75. Si quid dixero quod major non confirmet auctoritas, quamvis illud ratione probare videor non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim mihi ita videtur, donec mihi Deus melius aliquo modo revelet.

[2]) Ibid. c. XVIII. p. 83. Certus enim sum si quid dico quod sacrae scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est, nec illud tenere volo si cognovero. l. II. c. XXII. p. 96. Si quid dixerimus, quod corrigendum sit; non renuo correctionem, si rationabiliter sit.

[3]) De casu diab. c. I. p. 62. Non tantum debemus inhaerere improprietati verborum veritatem tegenti, quantum inhiare proprietati veritatis sub multimodo genere locutionum latenti.

nicht ganz im Hervorkehren von Subtilitäten formaler Dialektik untergegangen war. — In seinen Untersuchungen ist ihm Augustinus das nachahmungswürdige Vorbild. Es zeigt sich dieses gleich in der ersten Hauptfrage, deren Lösung die Grundlage der Lehre Anselms bildet, in der Frage über das Verhältniss von Glauben und Wissen, wobei er sich häufig eng an Augustinus anschliesst.

Obwohl der Mensch nie des Vernunftgebrauches sich entschlagen darf und den Resultaten der vernünftigen Denkbewegung vertrauen kann, so soll der speculative Denker dennoch nicht sich so weit von dem Vertrauen in die Richtigkeit der Ergebnisse seiner Schlussfolgerungen hinreissen lassen, dass er sich eine oberste Entscheidung über Alles anmassen möchte. Er darf nicht deshalb allein eine Lehre verwerfen, weil er nicht im Stande ist, sie durch logische Operationen aus allgemein anerkannten Grundsätzen abzuleiten; er darf dieses deshalb nicht, weil es einerseits eine Menge von Wahrheiten giebt, die vollkommen zu begreifen dem Menschen noch nicht gelungen ist und vielleicht gar nie gelingen wird, und weil es andererseits dem Wesen christlicher Forschung entgegen sei, den Inhalt des Glaubens durch philosophische Argumentationen gewinnen zu wollen. Es ist vielmehr die Aufgabe, von dem Inhalte des Glaubens ausgehend und unverbrüchlich daran festhaltend, denselben im Lichte der Vernunft klar zu machen; ja es wäre sträfliche Nachlässigkeit, dieser Forderung nicht nach Kräften nachzukommen. Wenn jedoch dieses Bemühen nicht immer von einem glücklichen Erfolge gekrönt sein sollte, so darf der Christ dennoch nicht vom Glauben weichen, sondern er hat das, was über die Gränzen seiner Fassungskraft geht, zu verehren [1]). Die heil. Schrift selbst aber fordere zu einem Fortschritte vom Glauben zum Wissen auf, und es sei nur ein erfreuliches Resultat, wenn

[1]) Praes. l. c. I. Ep. l. II. Ep. 41. Nam christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur. — Cur Deus homo. l. I. c. II. p. 75. Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei credamus priusquam ea praesumamus ratione discutere; ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus, in fide non studemus, quod credimus intelligere.

wir vom Glauben zur Einsicht gelangen [1]. Doch bedürfe der Inhalt des Glaubens, um als wahr zu gelten, keineswegs unserer Stütze, vielmehr stehe derselbe unerschütterlich fest durch die Heiligkeit so vieler Bekenner, so dass Anselm ein solches Bemühen mit dem Vorhaben eines Menschen vergleicht, der den Berg Olympos stützen wollte, damit derselbe nicht erschüttert würde [2]. — Auch darf man bei Anselm eine derartige Absicht nicht voraussetzen, denn sowie ihm als Ziel seiner vernünftigen Denkbewegung das feststeht, den Glaubensinhalt ins Gebiet des Wissens zu erheben, ebenso überzeugt ist er davon, dass nur auf Grundlage des Glaubens wahre Erkenntniss gewonnen werden könne [3]. Sowie aber in dem Streben nach Erkenntniss kein Stillstand eintreten darf, so müsse man sich auch bemühen, stets mehr und mehr den Inhalt denkend zu erfassen und auf allgemeine Erkenntnissprincipien zurückzuführen; denn es sei ja Pflicht, den Glauben gegen die Angriffe der Ungläubigen durch Vernunft zu vertheidigen und nur so würde es möglich sein, alle etwaigen Einwürfe zu beseitigen [4]. Dabei könne man wohl nach Art Derjenigen, die eben noch keinen Glauben besitzen, den Inhalt einstweilen in Frage stellen, nie aber dürfe sich ein wirklicher Zweifel geltend machen, oder gar die Absicht hervortreten, den Kirchenglauben direct leugnen zu wollen [5].

Bei diesem Bestreben, den Glaubensinhalt durch Vernunft sich denkbar zu machen, vergisst jedoch Anselm nicht, dass es unübersteigliche Schranken der Erkenntnissfähigkeit des Menschen gebe, namentlich sei dieses bei dem Mysterium der Gottheit der Fall. Der menschliche Geist besitzt nur eine endliche Fassungskraft, und wird gewissermassen geblendet durch die Fülle der Gottheit, die er nie vollkommen zu er-

---

[1] De fide Trinit. Praef. Ubi dicit (sacr. scr.) nisi credideritis non intelligitis, aperte nos monet, intentionem ad intellectum extendere, cum docet, qualiter ad eum debeamus proficere.

[2] Ibid. c. I. p. 42.

[3] Prosl. c. I. p. 30. Neque enim intelligere quaero ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam.

[4] Ep. l. II. Ep. XLI. p. 357. Fides enim nostra contra impios ratione defendenda. Cur Deus homo l. I. c. 2.

[5] De fide Trinit. c. II.

fassen vermag [1]). So ist sich Anselm dessen bewusst, bei der Darstellung der Trinitätslehren sich an etwas gewagt zu haben, was die menschliche Vernunft übersteige; darum will er, dass sein Bemühen eben nur als ein Versuch angesehen werde. Er macht aber noch auf ein Doppeltes aufmerksam; dass aus gewissen als wahr anerkannten Prämissen etwas gefolgert werden könne, von dem wir nicht begreifen, wie es so möglich sei, allein deshalb dürfe man es nicht in Zweifel ziehen [2]); ferner dass man an dem Grundsatze festhalten müsse, dass, wenn auch etwas die Schranken der Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteige, es deshalb doch nicht den Denkgesetzen oder der Vernunft widersprechend sein dürfe [3]). Auch in einem solchen Ealle ist also das Geschäft der Vernunft noch nicht zu Ende, sondern gelingt es ihr nicht durch einen directen Beweis etwas zu begründen, so kann sie und soll sie noch zeigen, dass die vorgetragene Lehre der Vernunft nicht widerspreche.

Wenn es aber auch der menschlichen Vernunft gelingt, das vorgesteckte Ziel wirklich zu erreichen, so ist Anselm doch davon überzeugt, dass dieses nicht durch menschliche Kraft allein, sondern nur unter Mitwirkung göttlicher Gnade möglich war, und er glaubt der letzteren das Meiste zuschreiben zu müssen, namentlich könne die Vernunft hinsichtlich der Gotteserkenntniss ohne Mitwirkung der Gnade nichts ausrichten [4]). Eine höhere Erkenntniss ist gar nicht möglich ohne Erleuchtung durch göttliche Gnade. Anselmus kommt so dazu, die Wahrheit der Erkenntniss von der sittlichen Willensbeschaffenheit abhängig zu machen; denn die zu höherer Erkenntniss nöthige Gnade wird nur dem nach Sittlichkeit Strebenden zu

---

[1]) Prosl. c. XVI. p. 33. c. XVIII. p. 35. Monol. c. LXV. p. 24. Sed quia penitus non potuit comprehendi, idcirco ineffabilis est. De voluntate Dei. c. I.

[2]) Monol. c. LX.—LIV. Cur Deus homo l. I. c. XXV. p. 86. Quod — necessaria ratione veraciter esse intelligatur, in nullam debet deduci dubietatem, etiamsi ratio, quomodo sit, non percipitur.

[3]) Monol. c. LXV.

[4]) Cur Deus homo l. II. c. XXII. p. 96. Si autem testimonio veritatis roboratur (quod diximus), quod nos rationabiliter invenisse existimamus, Deo non nobis attribuere debemus. Prosl. c. I. p. 30. Doce me quaerere te (D. sc.) et ostende te quaerenti, quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire nisi te ostendas.

Theil. Man kann daher beinahe geradezu sagen, dass bei Anselm die Erkenntniss von dem Willen bestimmt werde, oder wenigstens stehen Richtigkeit der Erkenntniss und des Willens in einem unzertrennlichen Zusammenhange und bestimmen sich gegenseitig [1]). Es steht daher für Anselm fest, dass der sittlich erhabene Geist sich stets zu reinerem Lichtäther der Erkenntniss aufschwinge, wie dass der der Sünde ergebene dem Irrthume verfalle und um seinen Horizont immer mehr Dunkelheit sich lagere. — Auch der Mensch ist nur durch seine eigene Schuld dem Irrthume verfallen. — Der Wille ist von Natur frei, keine Versuchung kann ein freies Wesen zur Sünde zwingen; denn die Zustimmung oder nicht Zustimmung zu einem dargebotenen Willensobjecte liegt ganz in der Gewalt des freien Wesens, welches ohne seinen Willen keinen Willensact vollführt [2]). Der Wille des Geschöpfes ist von Natur aus gut zu denken, er besitzt die Richtigkeit, die bewahrt werden soll [3]), und diese Richtigkeit des Willens kann auch Gott der Creatur nicht entreissen, ohne sich zu widersprechen, wenn er auch die von ihm gesetzte Creatur, wie sie aus nichts ist, so wieder in Nichts verwandeln könnte [4]). Die wahre Freiheit des Willens besteht eben darin, diese von Gott ihm verliehene Richtigkeit treu zu bewahren [5]); Freiheit und sittliche Freiheit gelten daher bei Anselmus so zu sagen für denselben Begriff. — Dem Triebe des Thieres oder dem sogenannten natürlichen Willen des Thieres wohnt zwar auch das Richtige bei, allein da dieses sich von dieser Richtigkeit

---

[1]) De concord. gratiae cum lib. arb. c. II. Nam neque rectum intellectum dicendus est habere, qui secundum illum non recte vult.

[2]) De lib. arb. c. V. — Voluntas non nisi sua vincitur potestate.

[3]) De concord. grat. c. lib. art. c. XIII. Simul ergo accepit rationalis natura et beatitudinis voluntatem et beatitudinem, et voluntatem justitiae i. e. rectitudinam, quae est ipsa justitia et liberum arbitrium sine quo justitiam servare non potuit.

[4]) Ibid. c. VIII. A voluntate vero habente rectitudinem non valet (sc. D.) illam separare. — — Servare — rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem est unicuique eam servanti velle, quod Deus vult illam velle — — nihil magis impossibile, quam Deum rectitudinem voluntatis aufferre.

[5]) De verit. c. XII. De lib. arb. c. III., XIII. De concord. Praesc. et Praedest. c. VI. Libertas autem ista est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.

nicht lossagen kann, so ist sie für das Thier kein Verdienst und es selbst nicht frei [1]). Ja in noch mehr metaphysischer Weise als Offenbarung der dem Naturdinge verliehenen Qualität wird die Richtigkeit gefasst, wenn gesagt wird, dass das Feuer, weil es die Kraft zu wärmen von Demselben besitze, dem es die Existenz verdanke, indem es wärmt, thut, was es thun soll, daher eine Wahrheit und Richtigkeit besitze, weil es erscheine nach dem Willen Desjenigen, der es setzte [2]). Doch sei diese Richtigkeit und Wahrheit von der des Menschen verschieden, da letztere nicht aus Naturnothwendigkeit hervorgehe. — Anselm ist übrigens in der Behandlung der Frage über die Freiheit des Willens nicht ganz ins Reine gekommen, wie sich später noch zeigen wird; er erklärt die Freiheit des Willens im Menschen nur abhängig von der Natur, welche eine Gabe und Gnade Gottes ist [3]), obwohl er häufig Anlauf nimmt, die Selbstständigkeit und völlige Unabhängigkeit des Willens festzuhalten und zu vertheidigen. Von der die Richtigkeit des Willens verleihenden Gnade geht auch alles Erkennen aus und es muss dieses als eine Erleuchtung des menschlichen Verstandes durch göttliche Gnade gedacht werden [4]). Ein Gedanke, der mit der Theophanie des Johannes Scotus die grösste Aehnlichkeit besitzt.

Allein nicht blos von Innen heraus durch Erleuchtung gelangen wir zur Erkenntniss, sondern es wird dazu noch die Erfahrung als nothwendig angesehen. Dazu liefern uns die Sinne das Material, sie täuschen uns aber dabei nicht, sondern theilen nur mit, was sie empfangen haben und was sie ihrer Natur nach oder wegen einer Ursache mittheilen sollen. Nur der innere Sinn täuscht sich selbst, indem die Seele in Folge der Veranlassung durch den äusseren Sinn Unterscheidungen macht und Urtheile fällt, die nicht aus dem Vorstellungsmaterial als Ergebnisse gefolgert werden sollten [5]). Die Erfahrung ist daher eine doppelte, eine sinnliche, die der Mensch mit

---

[1]) De lib. arb. c. V. c. XIII.
[2]) De verit. c. V.
[3]) De concord. praesc. Dei c. lib. arb. c. II.
[4]) Prosl. c. IV.
[5]) De verit. c. III. c. VI.

dem Thiere gemein hat, und die des sittlichen Lebens, die uns als Vernunftwesen durch Gnade zu theil wird. Ebenso muss eine blos sinnliche Wahrheit und eine reine, welche blos durch den Geist erfasst werden kann, unterschieden werden [1]. Er macht übrigens noch einen andern Unterschied in der geistigen Erkenntniss namhaft, eine Erkenntniss der Sache nach und dem Worte nach; die erstere ist ein unmittelbares Erfassen des Seins und muss daher eine Wahrheit verbürgen; die zweite kann alle möglichen Ungereimtheiten erzeugen, weil bei je zwei beliebigen Dingen die blos formale Prädication des einen von dem andern vorgenommen werden kann. Allein er hält dabei auch an dem Satze fest, dass wir nur das Niedere secundum rem zu erkennen vermögen, daher ist die Gotteserkenntniss keine Erkenntniss des göttlichen Wesens [2], obwohl seine Existenz nicht abgeleugnet werden kann. Wenn ja eine Erkenntniss des Höheren stattfindet, so geschieht dieses eben nur durch Gnade. — Aber durch die Sünde versiegt diese Quelle höherer, geistiger Erfahrung und ganz an die Sinnlichkeit gefesselt wird der Verstand von den sinnlichen Bildern so in Anspruch genommen, dass er sich nicht mehr zu reinerem Lichte aufzuschwingen vermag, und nicht mehr erblicken kann, was rein und ungetrübt durch das Auge des Geistes angeschaut werden soll. Um daher dieser höheren geistigen Erfahrung theilhaftig zu werden, bedürfen wir vor Allem der Sittenreinheit, der Befreiung von der Sünde. So bedingen und bestimmen sich Wahrheit der Erkenntniss und Richtigkeit und Gerechtigkeit des Willens gegenseitig [3]; ja Wissen und Willen gehören unzertrennbar zusammen, sie müssen in ihrer Richtigkeit vereint Einfluss nehmen auf den ganzen Menschen und sein ganzes inneres Leben bestimmen. Dieses

---

[1]) Ibid. c. XI.

[2]) Prosl. c. IV. Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur; illo itaque modo potest cogitari Deus non esse isto vero minime; nullus quippe intelligens id quod sunt ignis et aqua potest cogitare, ignem esse aquam secundum rem, licet hoc possit secundum voces; ita igitur nemo intelligens id quod Deus est potest cogitare, quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione.

[3]) De veritate c. XIII.

Ziel ist vollkommen erreicht bei den Heiligen, bei denen Glückseligkeit und Liebe im Zusammenhange steht mit der aufgeschlossenen Erkenntniss [1]. — Anselm weiss dabei, dass die logischen Gesetze nicht eine ganz willkührliche Anwendung gestatten, sondern vielmehr durchgehends an ethische Normen gebunden sind, dass eben Wahrheit das Ziel des vernünftigen Denkens sei und stets sein müsse, diese aber dann sicher erreicht werde, wenn wir denken, was wir denken sollen, wenn wir im Wollen, Denken, Reden und Handeln stets das vollziehen, was wir sollen [2]. Ohne Gerechtigkeit des Willens ist keine Wahrheit möglich, Wahrheit jedoch ist so allgemein zu fassen, dass sie eines wird mit der Richtigkeit oder dass sie die Richtigkeit des Denkens und Handelns zugleich umfasst [3]. Wenn nun Sittlichkeit des Willens Voraussetzung und Bedingung der Erkenntniss der Wahrheit ist; Sittlichkeit selbst aber wieder den Glauben zur Voraussetzung hat, so ist ersichtlich, dass der Glaube dem Wissen vorhergehen müsse. Der Glaube aber ist die Grundbedingung des sittlichen Lebens; denn der Mensch muss durch all sein Thun und Lassen nach dem höchsten Gute streben, aber es ist auch die Hoffnung auf Erreichung desselben nöthig; denn würde die Erreichung bezweifelt werden, so konnte auch der menschliche Geist sich nicht in jenem Vorsatze stärken und üben. Die Hoffnung selbst ist aber unmöglich ohne den Glauben. So setzt die Liebe zum Guten selbst die Hoffnung und den Glauben voraus [4]. Allein dieser Glaube, der die Wurzel aller Tugenden ist und sie alle in sich vereinen soll, ist keinesfalls die durch blosse Vernunft gewonnene Ueberzeugung von der Existenz Gottes und Alles darauf Bezug habenden; denn das wäre eben nur ein todter Glaube; es muss vielmehr der Glaube ein lebendiger, werkthätiger sein,

---

[1]) Prosl. c. XXVI. (Beati) tantum gaudebunt quantum amabunt, tantum amabunt quantum cognoscunt.

[2]) De verit. c. II. III. XIII.

[3]) Ibid. c. II. V.

[4]) Monol. c. LXXII—LXXV. Amare autem aut sperare non potest qui non credit.

der im Leben einen thatkräftigen Ausdruck findet [1]). Daher fordert Anselm zu einem sittlichen Leben auf, er fordert, dass wir bei Nichtachtung sinnlicher Begierden früher nach den Gesetzen des Geistes leben, ehe wir daran gehen, die Mysterien der Gottheit zu erforschen; denn der dem Triebe des Fleisches folgt, der begreift das Göttliche nicht. Wer nicht geglaubt hat, wird nicht erfahren, und wer nicht erfahren hat, der wird nicht erkennen [2]).

Anselm will deshalb aber auf den Vernunftgebrauch nicht Verzicht leisten; ja er möchte geradezu der Vernunft das Vorrecht vor der Auctorität einräumen, indem er sie als Richterin über alle Wahrheit erklärt [3]). Der Glaube aber befreit sie vom Irrthume, von Sünde sinnlicher Begierde und Denkweise und befähigt sie so das Uebersinnliche zu erkennen. Doch vermag die Vernunft nicht Alles vollkommen zu durchdringen oder wenigstens gegenwärtig ist es uns nicht vergönnt, alle Wahrheiten vollkommen zu fassen, so werde uns stets eine vollkommene Einsicht in das Geheimniss der Trinität, den Begriff Gottes und der Schöpfung der Welt mangeln, weil wir durch die auf das Unendliche angewendeten Begriffe und Worte, die doch nur dem Endlichen entlehnt sind, nie dazu gelangen werden, es vollkommen entsprechend zu fassen, und weil Gott selbst über alles in concreten Gedanken Fassbare hinausgelegen ist [4]). Aber nichts desto weniger können wir nach einer höheren Erkenntniss streben; denn wenn auch nicht Alles durch das Licht der Vernunft erleuchtet werden

---

[1]) Monol. c. LXXVII. De concord. grat. cum lib. arb. c. II. nam neque rectum intellectum dicendus est habere qui secundum illum non recte vult; neque dicitur facere fidem nisi mortuam qui secundum fidem non recte vult operari, propter quod fides dicitur et datur.

[2]) De fide Trin. c. II. Prius, inquam, eaquae carnis sunt post ponentes, secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei dijudicando discutiamus. Nam qui secundum carnem vivit, carnalis sive animalis est, de quo dicitur: Animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei. — Qui non crediderit non intelliget, nam qui non crediderit non experietur et qui expertus non fuerit, non intelliget.

[3]) De fide Trin. c. II. Ratio quae princeps et judex omnium debet esse quae sunt in homine.

[4]) Monol. c. XV., XXXVI., LXIV. Videtur mihi hujus tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani. c. LXV. Prosl. c. XIV., XV. Ergo domine non solum es, quo majus cogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit.

kann, und so unsere Fassungskraft übersteigt, so ist dieses eben nur Folge der Verfinsterung unserer Seele; nicht aber besteht deshalb eine Dunkelheit oder Finsterniss in Gott, sondern nur in uns und sie macht in uns das Streben rege, das bisher noch Unbegriffene, oder nicht vollkommen Begriffene zu begreifen und stets vollkommener zu erkennen. Da streckt sich die Seele, um mehr zu sehen und erblickt nur Finsterniss, aber nicht die Finsterniss in Gott, in welchem keine Finsterniss ist, sondern nur die Finsterniss, welche in ihr ist und welche sie verhindert mehr zu sehen [1]. Anselm hält fest daran, dass Gott, die Wahrheit an sich, uns nicht ganz verborgen sein könne. Diese Ueberzeugung hängt zusammen mit dem Wesen der Vernunft, die immer zur Erforschung Gottes drängt [2], und er sucht dieses an der sittlichen Natur des vernünftigen Wesens zu verdeutlichen. Wir sollen nur wollen, was wir sollen und weil wir es sollen, nur dann ist unser Wille gerecht. Der gerechte Wille besteht also darin, dass die Richtigkeit des Willens um ihrer selbst willen gewollt wird [3]. Nicht blos Legalität, sondern Moralität wird gefordert, wie in der kantischen Moral. Die Richtigkeit des Willens wie die Richtigkeit der Erkenntniss und der Dinge ist aber in einer höchsten Wahrheit gegründet [4], in der Wahrheit Gottes und alle Wahrheit besteht nur durch Theilnahme an dieser höchsten Wahrheit [5]. Auch wir nehmen so weit daran theil, als wir befreit von der Knechtschaft der Sünde uns der Geschenke der Gnade zu erfreuen haben. Es ist also die Aufgabe der vernünftigen Creatur, stets fortzuschreiten in der Erkenntniss und Liebe der höchsten Wahrheit, des höchsten Gutes, da nur dieses der Zweck des

---

[1] Prosl. c. XIV. Intendit se (anima) ut plus videat, et nihil vidit ultra hoc quod vidit nisi tenebras. Imo non videt tenebras quae nullae sunt in te (sc. D.) sed videt se non posse plus videre propter tenebras suas.

[2] De Volunt. Dei. c. I.

[3] De Verit. c. XII. Sicut volendum est unicuique quod debet ita volendum est ideo, quia debet, ut justa sit ejus voluntas. — Justitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata. De concord. praesc. Dei cum lib. arb. c. VI.

[4] De Verit. c. XIII. Una et eadem omnium est rectitudo — — una in omnibus illis est veritas.

[5] Ibid. c. II. Nihil est verum nisi participando veritatem.

vernünftigen Geschöpfes ist [1]). Liebe des höchsten Gutes um seiner selbst willen ist daher auch Aufgabe der Menschenseele als eines vernünftigen Wesens. Dieses Streben kann aber einzig und allein in dem Genusse des Guten Befriedigung finden. Hätte Gott gewollt, dass wir ihn wegen einer andern Belohnung lieben sollten, so würde er in uns die Liebe zu dieser Belohnung und nicht zu sich selbst gelegt haben [2]). In diesem Streben nach reiner Liebe zu Gott, zum Guten, zur Richtigkeit des Willens und zur Wahrheit liegt die sicherste Bürgschaft, dass wir auch Gott einst von Angesicht zu Angesicht schauen und erkennen werden, wie wir ihn gegenwärtig nur in einem Spiegelbilde sehen. Wenn nun aber diese Erkenntniss und Liebe des höchsten Gutes der Zweck der Schöpfung vernünftiger Seelen ist, se muss diese Liebe auch eine gränzenlose, also eine endlose sein; diese endlose Liebe setzt aber ein ewiges Leben voraus. Die vernünftige Seele ist daher zu einem ewigen Leben gemacht worden, wenn sie stets das thun will, wozu sie geschaffen ist [3]).

Wie der Glaube die Grundlage aller sicheren Erkenntniss ist, so bildet im Glauben selbst wieder die Idee Gottes den einheitlichen Mittelpunkt, um den sich alles Andere lagert und worauf es sich stützt.

Es kommt daher Alles auf die Gewinnung dieser Idee an. Allein da stellen sich die schon erwähnten Schwierigkeiten wegen der Ueberschwänglichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes entgegen, da auch die auf Gott angewendeten Begriffe, Essenz,

---

[1]) Monol. c. LXVIII. Clarum est ergo rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impendere debere ad quod id ipsum esse suum se cognoscit habere.

[2]) Ibid. LXX. Quid ergo summa bonitas retribuet amanti et desideranti se nisi seipsam? Nam quidquid aliud tribuat, non retribuit, quia nec compensatur amari, non consolatur amantem, nec satiat desiderantem. Aut si se vult amari et desiderari ut aliud retribuat, non se vult amari et desiderari propter se, sed propter aliud, et sic non vult se amari sed aliud, quod cogitari nefas est.

[3]) Monol. c. LXIX. Dubium autem non est animam humanam esse rationalem creaturam; ergo necesse est eam esse factam ad hoc, ut amet summam essentiam. — Restat igitur eam esse ad hoc factam ut sine fine amet summam essentiam. At hoc facere non potest nisi semper vivat. Sic igitur est facta ut semper vivat, si semper velit facere ad quod facta est.

Liebe, Weisheit nicht vollkommen entsprechend, so wie die Ausdrücke Zeugen und Gezeugtwerden nur uneigentlich gebraucht seien. Obwohl also Gott, wie er an sich ist, nicht in Worten gefasst werden kann [1]), und wir überhaupt nur in übertragener Redeweise, Bildern und Aehnlichkeiten von ihm zu reden vermögen, so können wir nichts destoweniger doch durch vernünftiges Denken zur Ueberzeugung gelangen, dass Gott sei. Darauf ist daher auch das Hauptaugenmerk Anselms gerichtet und er hat es im Monologium und Proslogium versucht, aus abstracten Begriffen die Existenz Gottes darzuthun.

Er stellt sich zu dem Ende ganz auf den Boden des Realismus und behauptet die Realität der abstracten Begriffe. Er steigt durch Abstraction bis zum Begriffe des höchsten Guten, das das Gute durch sich selbst ist und allem Anderen das Gutsein verleiht, empor, und erklärt, dass dieses auch schon das höchste Seiende sei. Denn Alles, was ist, ist durch etwas und es muss daher ein höchstes Etwas geben, durch welches alles Andere ist; dieses ist das grösste, das realste, das beste Wesen; es ist aus und durch sich selbst, und alles Andere nur aus demselben und durch dasselbe. Diese höchste Natur ist die schlechthin voraussetzungslose, das Sein ist ihr so wesentlich, wie dem Lichte das Leuchten. Dieses höchste Seiende kann aber nur ein Einfaches oder Eines sein. Denn bestände es als ein Vielfaches, so wären diese Mehreren entweder jedes durch sich selbst, oder eines durch das Andere. Im ersteren Falle bestünde eine gemeinsame Kraft oder Natur durch sich selbst zu existiren, von woher diese Vielen eben das haben, dass sie durch sich sind, so dass also alle in Wahrheit nur durch dieses Eine existiren. Der andere Fall aber widerspreche der Vernunft, indem etwas durch dasjenige sein soll, dem es selbst das Sein verleiht. Es giebt daher ein höchstes vollkommenstes Wesen [2]).

---

[1]) Monol. Praef. c. XXXIX, LXV. Sic ergo illa natura ineffabilis est, quia per verba sicuti est nullatenus valet intimari. De Volunt. Dei. c. I.

[2]) Monol. c. III. Quod cum ita sit aut est unum aut sunt plura, per quae sunt cuncta, quae sunt. Sed si sunt plura aut ipsa referuntur ad unum aliquid, per quod sunt aut eadem plura singula sunt per se; aut ipsa per se invicem sunt. At si plura sunt per unum, jam non sunt omnia per plura sed potius per illud unum, per quod haec plura sunt.

Diese Argumentationsweise schien jedoch Anselm selbst nicht bündig genug zu sein, und er bemühte sich, einen einfacheren Beweis zu finden, der durch ein einziges Argument zum Ziele führen möchte [1]. Um das Vorhaben auszuführen, stellt sich Anselm auf den Standpunkt eines Gottesleugners und hält dabei fest, dass Gott das Grösste sei, was sich denken lässt. Diesen Gedanken habe auch der Thor, der die Existenz Gottes leugne, denn auch dieser verbinde mit der Idee Gottes den Begriff des Grössten, was sich denken lasse [2]. Es lässt sich daher ein Wesen denken, über welches nichts Höheres gedacht werden kann. Sollte nun dieser Gedanke lediglich im Verstande Realität besitzen, so liesse sich noch ein Anderes denken, dem auch ausser dem Verstande Realität zukommt. Das aber, was nicht allein im Verstande, sondern auch in der Sache ist, ist höher, als was nur im Verstande ist. Daher muss auch das, über welches nichts Höheres gedacht werden kann, nicht allein als im Verstande, sondern auch als in der Sache seiend gedacht werden. Daher kommt der Idee Gottes nicht nur Realität im Denken, sondern auch an sich zu [3].

Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una vis vel natura existendi per se, quam habent ut per se sint. Non est autem dubium, quod per id ipsum unum sint, per quod habent ut sint per se. Verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt. Ut vero plura per se in vicem sint nulla patitur ratio, quoniam irrationalis cogitatio est ut aliqua res sit per illud, cui dat esse. — Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est et per quod est quidquid est bonum vel magnum et omnino quidquid aliquid est, id necesse est esse summum bonum et summe magnum et summum omnium quae sunt.

[1]) Prosl. Proëm. Coepi mecum quaerere si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret et solum ad astruendum, quia Deus vere est et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et bene sint, et quaecunque credimus de divina substantia, suficeret.

[2]) Contra insipientem. c. IX. Quisquis negat aliquid esse, quo majus nequeat cogitari utique intelligit et cogitat negationem, quam facit, quam negationem intelligere aut cogitare non potest sine partibus ejus, pars autem ejus est, quo majus cogitari non potest.

[3]) Ibid. Et certe id quo majus cogitari nequit non potest esse in intellectu solo; si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest est in solo intellectu; id ipsum quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest, sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet et in intellectu et in re.

Dieser Auseinandersetzung, die eigentlich den ganzen Beweis in sich begreift, folgt noch eine andere, dass das Absolute gar nicht als nicht seiend gedacht werden könne, denn wer die Existenz leugnen wollte, würde sich widersprechen [1]).

Dieser Beweis vom Dasein Gottes, der als der ontologische bezeichnet wird, hat seine oft gerügten Schwächen, und schon zur Zeit Anselms ist er von Gaunilo, Mönch des Klosters Marmoutiers, einer scharfen Kritik unterzogen worden in einer kleinen Schrift: „Liber pro insipiente adversus S. Anselmi in Proslogio ratiocinationem." Er macht ganz richtige Bemerkungen gegen die Argumentation des Anselmus. Es müsste erst bewiesen werden, dass das Denken des Begriffes auch ein Erfassen der Existenz des Gegenstandes sei; es müsste unmöglich sein, die Existenz Gottes zu leugnen, wodurch jede Beweisführung für das Dasein überflüssig wäre. Ueberhaupt, wenn man anderswoher die Gewissheit über die Existenz erlangt hätte, könnte man alle Schlussfolgerungen machen, die Anselm macht [2]). Anselm hat zwar eine Gegenschrift: „Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente" verfasst; allein diese enthält nur eine bündige Reproduction der Argumentation des Proslogiums, auch hält sich dieselbe bei unwichtigen Punkten auf und berührt den Haupteinwurf gar nicht.

Wollte man auch den Beweis Anselm's gar nicht beanständen, so müsste man sich doch fragen, ob dadurch wirklich das dargethan wäre, was von Anselm ist beabsichtigt worden. Anselm wollte damit die Existenz eines persönlichen Gottes als Schöpfers der Welt darthun, dieses wäre aber durch den aufgestellten Beweis nicht erreicht; denn zu dem Beweise passt die Idee des absoluten Wesens, wie sie sich in einer durchgehends pantheistischen Grundanschauung findet, voll-

---

[1]) Prosl. c. III. Contra insip. c. IX. Palam autem est quia similiter potest cogitari et intelligi, quod non potest non esse; majus vero cogitat, qui hoc cogitat, quam qui cogitat, quod possit non esse. Cum ergo cogitatur quo majus non possit cogitari, si cogitatur, quod possit non esse, non cogitatur quo non possit cogitari majus; sed nequit idem simul cogitari et non cogitari. Quare qui cogitat, quo majus non possit cogitari, non cogitat quod possit sed quo non possit non esse.

[2]) Lib. pro insip. c. V. Prius enim certum mihi necesse est fiat re vera esse alicubi majus ipsum et tum demum ex eo quod majus est omnibus in se ipso quoque subsistere non est ambiguum.

kommen, und über den Pantheismus käme man schwerlich hinaus. Es lassen sich aber auch eine Menge Aussprüche Anselm's anführen, die eine derartige Auffassung begünstigen würden. So nimmt die Behauptung, Gott sei der Inbegriff aller Realitäten, stets eine pantheistische Färbung an und die Identificirung des höchsten Seins, der höchsten Wahrheit und des höchsten Gutes in einem Realen, durch welches alles Andere das Sein, das Gutsein und seine Wahrheit durch Theilnahme erhält, würde, strenge genommen, nur dazu führen, dass ein Absolutes als Allgemeines sich in einer Reihe von Besonderungen entfaltet und das Sein in seinen Qualitäten zur Offenbarung bringt. Es würde sich aber auch von selbst verstehen, dass dem Grunde alles Seins selbst das Sein nicht abgesprochen werden könnte. Ueberhaupt wird die Selbstmacht der Existenz des Absoluten und die Dependenz des endlichen Seins so stark hervorgekehrt, als wäre das Letztere nur Accidenz des Ersteren, denn es soll ihm ja im Vergleiche zu Gott kaum das Prädicat des Seins beigelegt werden dürfen [1]. Durch dieses zeigt sich deutlich genug, dass in der Lehre des Anselm's dieselben metaphysischen Grundprincipien wiederkehren, auf deren Basis Johannes Scotus sein System aufbaute, worauf schon Rousselot durch eine Reihe von Parallelstellen hingewiesen hat [2].

Allein so viel auch die erwähnten Aussprüche eine pantheistische Weltanschauung begünstigen, so lag doch Anselm eine solche fern, und er ist bemüht, die Transcendenz Gottes und die Schöpfung aus Nichts festzuhalten. Es finden die früheren Aussprüche ihre Erklärung in der auf ihn überkommenen platonisirenden Anschauungsweise, der er sich nie ganz zu entschlagen vermochte; dann in der Präponderance, die bei ihm die Idee des Absoluten besitzt, und zugleich mag der mystische Grundzug, der sich in seinem Leben kund giebt, nicht ohne Einfluss geblieben sein. Anselm ist aber dabei viel zu sehr dem positiven Christenthume ergeben, als dass

---

[1] Monol. c. XXVIII. Videtur ergo consequi, quod iste spiritus qui sic suo quodam mirabiliter singulari et singulariter mirabili modo est, quadam ratione solus sit, alia vero, quaecunque videntur esse huic collata non sint. Prosl. c. XXII. Et quod incepit a non esse et potest cogitari non esse, id non est proprie et absolute.

[2] Études sur la phil. dans le moyen-âge T. I. ch. VII.

er alle Consequenzen jener Principien und eines blinden Realismus ohne Widerrede hingenommen hätte. Man muss dabei immer festhalten, dass er weniger ein die Theologie in sein Bereich ziehender Philosoph, als vielmehr ein philosophirender Theologe ist, welcher Fall bei den meisten Lehrern des Mittelalters eintritt. Daher sind auch die specifisch christlichen Ideen nicht in eine platonisirende Grundanschauung hineingetragen, sondern umgekehrt die ersteren mit Hilfe einiger Sätze aus der letzteren erläutert und gedeutet. Darum finden wir auch die dem Christenthume angehörigen Ideen eben so stark und noch stärker betont im Gegensatze zu den früher erwähnten Aussprüchen. So steht es für Anselm fest, dass die absolute Substanz nicht ihr eigenes Sein zur Setzung der endlichen Wesen benutzen konnte, denn das Absolute behält seine unwandelbare Natur und kann nicht in Niederes übergehen. Das Sein alles Anderen, wie die ganze harmonische Einrichtung der Welt, verdankt daher nur einem schlechthin spontanen schöpferischen Acte das Dasein; es ist eben Schöpfung aus Nichts [1]. Aber der Ausdruck Schöpfung aus Nichts bedarf noch einer Verständigung; denn wohl in Beziehung auf sich selbst sind die geschaffenen Dinge aus Nichts, weil sie eben vor ihrer Erschaffung nicht waren, aber nicht in Beziehung auf den Schöpfer sind sie völlig aus Nichts. Denn so wie beim Künstler früher die Idee des zu schaffenden Kunstwerkes dem Geiste innewohnt, bevor es zur Verwirklichung gelangt, so waren auch die Ideen der zu schaffenden Dinge von Ewigkeit her in der göttlichen Vernunft, und zwar mit allen den Dingen zukommenden Bestimmungen. Gott umschliesst in einer ewigen Idee die Totalität der geschaffenen Dinge und es giebt in denselben nichts, was nicht durch diese ewigen Ideen vorhergedacht und so und nicht anders bestimmt wäre [2].

---

[1]) Monol. c. VII. Nulla igitur minor natura materialiter est ex summa natura. — — Quoniam igitur certissime patet, quia essentia omnium, quae praeter summam essentiam sunt, ab eadem summa essentia facta est, et quia ex nulla materia est; procul dubio nihil apertius, quam quia illa summa essentia tam rerum molem, tam munerosam multitudinem, tam formose formatam, tam ordinate variatam, tam convenienter diversam, sola per seipsam produxit ex nihilo.

[2]) Monol. c. IX. Verum videor mihi videre quiddam, quod non negligenter discernere cogit, secundum quid ea, quae facta sunt antequam

Dieses Vorhandensein der Ideen der creatürlichen Dinge in dem göttlichen Verstande nennt Anselmus in ähnlicher Weise wie Johannes Scotus ein Sprechen, und das göttliche Wort umfasst alle Ideen. Dieses Sprechen ist aber eigentlich nur ein gesondertes Vorstellen, jedoch geschieht es nicht nach Analogie des menschlichen Denkens und Vorstellens, das stets nur an der Erscheinung der Dinge haftet und nie den Kern derselben, das Wesen zu durchdringen vermag; sondern das Wesen der Dinge selbst wird erschaut [1]). Obwohl dadurch die Schöpfung aus Nichts festgehalten wird, so wird dem gegenüber die Dependenz der Creatur so stark betont, dass kaum mehr ein selbstständiger Act derselben möglich ist [2]); auch besitzt das creatürliche Sein nicht ein für allemal die Macht der Fortexistenz; sondern es bedarf der fortwährenden Erhaltung von Seiten der absoluten Substanz, ja es ist kaum eine Nachahmung des wahren Seins [3]). Er fällt endlich ganz in den Platonismus zurück, wenn er sagt: Die Dinge bestehen wahrhafter in sich selbst, als in unserem Denken, das nur Abbilder davon besitzt; aber sie bestehen wahrhafter im göttlichen Denken, als in sich selbst, da die schaffende Essenz ein wahrhafteres Sein besitzt, als die der geschaffenen Dinge [4]).

fierent, dici possent fuisse nihil. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum sive (ut optius dicitur) forma vel similitudo aut regula. Patet itaque quoniam priusquam fierent universa erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futurae essent, quare cum ea quae facta sunt clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant, quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent, non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis per quam et secundum quam fierent. — — Quapropter ea quae per illam creata sunt omnino non sunt aliquid quod non sunt per illam. Prosl. c. XIV. Deus uno intuitu videt quaecunque facta sunt et a quo et per quem et quomodo de nihilo facta sunt.

[1]) Monol. c. XXXV. Idem est summo spiritui scire quod intelligere sive dicere. c. X. Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo non cum voces rerum significativae cogitantur, sed cum res ipsae vel futurae vel jam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur.

[2]) De casu diab. c. XX.

[3]) Monol. c. XIII. Sicut nihil factum est, nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat, nisi per ejusdem servatricem praesentiam. XXXI. Sic existendi veritas intelligitur in verbo cujus essentia sic summe est ut quodam modo illa sola sit — in factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed verae illius essentiae vix aliquam immitationem.

[4]) Ibid. c. XXXVI. XXXVII.

Anselm bemüht sich weitere Aufschlüsse über das Wesen der Gottheit durch Betrachtung der Gott beigelegten Prädicate, der sogenannten Eigenschaften Gottes zu gewinnen. Er weiss, dass unter denselben Unterschiede gemacht werden müssen, dass alle nicht in jedweder Hinsicht Gott beizulegen sind; so käme Barmherzigkeit Gott nur in Beziehung auf den Menschen zu [1]. Alle Eigenschaften sind aber vom Wesen unzertrennlich und alle Realitäten oder Vollkommenheiten kommen Gott auf die vollkommenste Weise zu, so Leben, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Allmacht, Wahrheit, Seligkeit, Ewigkeit u. s. w. — Aber alle diese Eigenschaften hängen zusammen, bestimmen und fordern sich gegenseitig, drücken stets nur dasselbe einfache Wesen unter einem bestimmten Gesichtspunkte aus. Alle sind nur der Ausfluss des höchsten Gutes und durch diesen Zusammenhang sucht Anselm stets Einwendungen zu beseitigen, Dunkles zu erklären, in welchem Geschäfte er viel Scharfsinn entwickelt, obwohl noch Vieles räthselhaft bleibt. So die Allgegenwart. Gott soll zu allen Zeiten und in allen Orten sein, jedoch so dass ihm weder Theile noch eine Aufeinanderfolge von Bestimmungen beigelegt werden, überhaupt so, dass Zeit und Raum auf Gott keine Anwendung finden sollen. Dem Satze, Gott ist in jedem Orte und zu jeder Zeit, wird der andere, Gott ist niemals und nirgends, entgegengestellt, beide aber für falsch erklärt. Den Widerstreit sucht er dadurch zu beheben, dass er sagt: Gott ist an allen Orten und zu jeder Zeit, doch so, dass er von keinem Orte und keiner Zeit beschränkt wird, welches man richtiger ausdrückte, Gott sei allenthalben, d. h. in allen Dingen, die wirklich sind, und ist immer, welches die ganze Zeit und Ewigkeit bedeute [2]. Alle diese Gott beigelegten Prädicate kommen jedoch Gott nicht in derselben Weise zu, wie den Geschöpfen, denen sie als Accidenzen zugeschrieben werden; Gott aber ist die Weisheit, Wahrheit u. s. w. selbst. Daher drücken diese Prädicate in ihrer Anwendung auf Gott nur aus, was er ist [3]. Gott hat

---

[1] Prosl. c. VIII.

[2] Monol. c. XVII. XX. XXI. XXII. Prosl. c. XIX. XXII. Nec habes fuisse aut futurum esse sed tantum praesens esse.

[3] Monol. c. XVI. Quidquid igitur eorum de illa dicatur non quale vel quanta, sed magis quid sit monstratur.

ja keine Art, keine Qualität, wie auch keine Quantität; alle Veränderlichkeit und jedes Accidenz ist von Gott ausgeschlossen. Wie kann also Gott Substanz sein, da jede Substanz einer Verschiedenheit der Differenzen und eines Wechsels der Accidenzen empfänglich ist? Es ist dieses eben auch nur ein von der Creatur auf Gott übertragener Begriff und es ist festzuhalten, dass Gott, der allein von allen Naturen ist, was er ist, ohne Beihilfe eines andern Wesens, kein von den Geschöpfen hergenommenes Prädicat eigentlich zukomme, sondern in einer ganz verschiedenen Weise. Er kann daher auch nicht in dem gemeinschaftlichen Inbegriffe der Substanzen (communi tractatu substantiarum) enthalten sein [1]). Demnach bleibt uns kein anderer Weg offen, um über das unergründliche Wesen einige Verständigung zu gewinnen, als aus den Vollkommenheiten der Geschöpfe einen Schluss auf die Vollkommenheit des Schöpfers zu ziehen. Wir dürfen aber nur das Würdigste auf Gott übertragen. Da tritt uns nun der Gegensatz von Körper und Geist hervor. Der Geist ist das Höhere, daher ist auch Gott ein Geist zu nennen und zwar muss dieser Geist als vollkommen individuelles Sein gefasst werden [2]). Da nun jedes Geschöpf dem Schöpfer in einem gewissen Grade ähnlich ist, so werden wir um so weiter in der Erkenntniss Gottes gelangen, wenn wir uns bemühen, das um so vollkommener zu erkennen, was Gott durch Aehnlichkeit am nächsten steht [3]). Unter allen Dingen hat aber die menschliche vernünftige Seele die grösste Aehnlichkeit mit dem Urwesen. Sie ist daher ein Spiegel, in welchem das Bild der Gottheit geschaut werden kann. Je mehr nun die Seele bemüht ist, sich zu erkennen und zu verstehen, desto mehr nähert sie sich der Erkenntniss der Gottheit. Darin besteht auch das

---

[1]) Ibid. XXV. XXVI. XXVII.

[2]) Mon. c. XXVII. Et quoniam non noscitur dignior essentia quam spiritus et corpus, et ex his dignior est spiritus quam corpus; utique eadem asserenda est esse spiritus non corpus. Quoniam autem nec ullae partes sunt ejusdem spiritus, nec plures esse possunt ejusmodi spiritus, necesse est ut sit omnino individuus spiritus.

[3]) Ibid. c. LXVI. Cum igitur pateat, quia nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud, certum est quia per illud magis ad ejus cognitionem acceditur quod illi magis per similitudinem propinquat.

grösste Geschenk an die vernünftige Creatur, dass dieselbe das Höchste, Grösste und Beste von Allen zu denken und zu lieben vermag. Daher ist es auch Beruf der vernünftigen Creatur, jener Ebenbildlichkeit durch Willensbethätigung einen stets vollkommeneren Ausdruck zu verleihen [1]). Erkenntniss und Liebe Gottes als des höchsten Gutes ist Aufgabe der vernünftigen Creatur, und wer sich der Liebe des höchsten Gutes befleisst, der kommt seiner Bestimmung nach [2]); denn dieses höchste Ziel verbindet die Creatur mit Gott, sie wird dadurch gewissermassen allmächtig, weil sie nur will, was Gott will, ihr Wille daher keine Beschränkung erfährt. An diese Vereinigung mit Gott knüpft sich Freude und Seligkeit.

Anselm reiht hieran die Betrachtung der Trinitätslehre, und zwar geht er ganz in der Weise des Augustinus vor, indem er Gedächtniss, Verstand und Willen oder Liebe zur Verdeutlichung derselben benützt. Er stellt sich dabei auf Seite der Lateiner gegenüber den Griechen, hebt nachdrücklich hervor, dass die drei göttlichen Personen coätern gedacht werden müssen, alle gleich voraussetzungslos und sich wissend von Ewigkeit her, weil Gott nur als actuelles Sein gedacht werden kann [3]). Doch betrachtet er diese Lehre, wie schon erwähnt wurde, als ein nie ganz zu lösendes Mysterium.

Etwas länger verweilt Anselm bei der Betrachtung der zweiten göttlichen Person, weil damit die Lehre von der Schöpfung und Erlösung zusammenhängt. Der höchste Geist ist Schöpfer der Welt und er bringt Alles durch sein Sprechen hervor. Dieses Sprechen oder Denken ist aber der unendliche Geist selbst und seine unendliche Weisheit; er ist die consubstanziale Weisheit selbst, oder der unendliche Geist selbst, der sich selbst ewig denkt. Das, wodurch sich der göttliche Geist denkt, ist sein Sprechen, sein Wort, welches als consubstanzial eben so einfach und ewig ist wie er selbst. Der unendliche Geist spricht mit demselben consubstanzialen Worte sich und Alles

[1]) Ibid. LXVIII. Consequi itaque videtur, quod rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam, per voluntarium effectum exprimere.

[2]) Pros. c. XXV. Ama unum bonum in quo sunt omnia bona et sufficit.

[3]) Monol. c. XLIX—LXVII. Prosl. XXIII.

was er schafft, aus [1]), obgleich Gott und erschaffene Dinge verschieden sind. Denn in Gott haben alle Dinge ein ewiges Sein, weil sie in ihm sind, ehe sie gemacht worden sind, nachdem sie gemacht worden sind und wenn sie zerstört und verändert werden; aber nicht in ihrer Veränderlichkeit sind sie in Gott, sondern sie sind das, was er selbst ist, weil er das erste Wesen und die ursprünglichste Wahrheit der Existenz ist. — Indem Gott sich denkt, denkt er auch alle Dinge; was in seinem Worte ist, das ist auch in ihm. Was Gott in Beziehung auf die Creatur zukommt, das kommt auch seinem Worte zu und umgekehrt. Aber weil das Wort consubstanzial ist, so giebt es nicht zwei höchste Geister, zwei Schöpfer, sondern nur Einen Schöpfer, Ein Princip. Das Wort und der Geist besitzen die grösste Aehnlichkeit, nur kommt dem einen das Zeugen, dem andern das Gezeugtwerden zu, aber es muss dieses als ein ewiger Process gefasst werden. Im göttlichen Worte existiren daher die Ideen der geschaffenen Dinge zur Einheit verbunden und darin zeigt sich Anselmus als Vertreter des Realismus. Es lässt sich jedoch nicht verhehlen, dass damit die Schöpfung aus Nichts nicht gut zusammenstimmt, indem consequent nur eine weitere Besonderung des Absoluten eintreten müsste. Es scheint aber, dass Anselm sich selbst nicht genügend klar gewesen sei; doch lässt sich auch nicht verkennen, dass er eifrigst bemüht war, ein tieferes Verständniss dieser schwierigen Punkte zu gewinnen. — Obwohl die Ideen der geschöpflichen Dinge gewissermassen die schöpferische Spontaneität des unendlichen Seins zu sein scheinen, so darf man doch nicht behaupten, ein Naturdrang oder metaphysische Nothwendigkeit, etwa die Nothwendigkeit, mit welcher ein Wesen objectiv sich entfaltet, um daraus sich subjectiv wieder zu gewinnen, sei Ursache der Schöpfung, sondern sie ist und bleibt freie That Gottes; denn Gott wird auf keine Weise weder gezwungen noch gehindert, etwas zu thun, es ist eben nur sein höchster und höchst freier Wille,

---

[1]) Monol. c. XXIII. XXIV. Cum seipsum dicit summus ille spiritus dicit etiam quidquid factum est uno eodemque verbo.

durch den er Alles gemacht hat [1]). Es zeigt sich hier deutlich der Widerstreit der philosophischen Grundprincipien mit den christlichen Ideen. Dieser Gegensatz der platonisirenden Weltanschauung mit den Ideen des Christenthums tritt noch mehr hervor in der Behandlung der übrigen Punkte, die Anselm noch in das Bereich seiner Untersuchungen gezogen hat, nämlich beider Darstellung, der Idee der Freiheit und des Bösen.

Auf die richtige Fassung dieser Begriffe, die Anselm in mehrfacher Weise versucht hat, legt er ein grosses Gewicht, jedoch auch hierin ist es ihm nicht geglückt, ein letztes entscheidendes Wort zu sprechen. Es zeigt sich darin ein Ringen, sich den Banden einer abstracten Begriffs-Speculation zu entwinden, ohne vollkommen von den Fesseln befreit zu werden. Was zunächst das Böse betrifft, so ist dieses ein rein negatives, es ist das Nichtvorhandensein des Guten, wo es sein sollte; es ist Beraubung der Gerechtigkeit und daher kann ihm auch kein Sein beigelegt werden [2]). Es ist eigentlich nichts, weil nichts Reales; aber dennoch soll es eine positive Kraft sein, indem eben zum Aufheben der Gerechtigkeit eine positive Kraft gehört [3]). Der verneinenden Natur des Bösen wegen lässt sich auch der Ursprung desselben nicht angeben [4]). Es ist also ein Grundloses und wir fürchten das Böse nur, weil wir das Schädliche ein Böses zu nennen pflegen. Als rein Negatives kann das Böse auch die Harmonien der Welt nicht stören; ja es erscheint selbst als ein Nothwendiges; denn Alles ist, wie es sein soll, und sogar das Böse soll sein, es

---

[1]) Cur Deus homo l. II. c. V. Deus nihil facit necessitate quia nullo modo aut prohibetur necessitate aliquid facere. c. XVII. XVIII. Illius voluntas nulli subditur necessitati.

[2]) De casu diab. c. IX. XV. De conceptu virg. c. V.

[3]) De casu diab. c. XI. Igitur haec vox non aliquid his diversis rationibus aliquatenus significat rem et aliquid; et nullatenus significat rem aut aliquid; significat enim removendo et non significat constituendo. Hac ratione nomen nihil quod perimit omne, quod est aliquid, et destruendo non significat nihil sed aliquid, et constituendo non significat aliquid sed nihil. Ep. l. II. Ep. VIII.

[4]) Ibid. c. XXVII. Quaero unde primum venit malum — — in angelum? — M. Dic tu mihi unde venit nihil in aliquid? D. Nihil nec venit nec recedit. M. Cur ergo quaeris unde venit injustitia, quae nihil est.

ergiebt sich in den Wegen der Natur nach den Gesetzen Gottes, wenn es auch von den Thuenden nicht gewollt werden soll [1]). Scheint auf diese Weise der Grund des Bösen in Gott selbst zu suchen zu sein, so wehrt sich doch Anselmus gegen eine derartige Behauptung, es sei eben nur ein falscher Sprachgebrauch, wenn Gott ein Thun zugeschrieben wird, wo er etwas zulässt oder die Thätigkeit der Creatur nicht hemmt [2]). Das Böse bewirkt also nicht Gott, sondern es wird bewirkt durch die Schuld der Creatur [3]). Das Böse erlangt aber eine noch mehr positive Bedeutung, denn es besteht nicht blos in dem Nichtwollen dessen, was gewollt werden soll; sondern darin, dass gewollt wird, was nicht gewollt werden soll. Nur dadurch sind die Engel gefallen, weil sie vermöge ihres eigenen Willens etwas wollten, ohne Rücksicht auf die objective Beziehung der Unterordnung unter Gott. Sie wollten in einer Gott gleichen Weise ihren Willen geltend machen, oder als letzte Causalität auftreten, obwohl sie in Folge der Abhängigkeit des Seins und Daseins dieses nicht sollten [4]). Es ist auch Anselm bemüht, die positive Natur des Bösen in anderer Weise festzuhalten. Denn so wie die vernünftigen Geschöpfe, welche ihrem Zwecke der Gotteserkenntniss und Liebe zu Gott nachstreben [5]) und so die Heiligkeit und Richtigkeit des Willens bewahren, ewige Seligkeit erreichen; so knüpft sich an die Nichtachtung dieses Zieles nicht Vernichtung, sondern Mangel der Seligkeit oder Elend, worin die der Schuld angemessene Strafe besteht, und es muss diese Strafe als eine ewige gedacht werden [6]).

Was den zweiten Punkt, die Idee der Freiheit anbelangt, so besteht dieselbe in dem Wollen des Guten; denn das Ver-

---

[1]) De veritate c. VIII.

[2]) De conc. praed. c. lib. arbit. c. II. Deus mala quae non facit dicitur facere quia permittit. De volunt. Dei c. III. IV. V.

[3]) De concord. grat. cum lib. arb. c. XIV.

[4]) De casu diab. c. IV. Volendo aliquid quod velle tunc non debebat deseruit justitiam et sic peccavit. — Voluit inordinate similis esse Deo, quia propria voluntate, quae nulli subdita fuit, voluit aliquid. Non solum autem voluit esse aequalis Deo — — sed etiam major voluit esse — quoniam voluntatem suam supra voluntatem Dei posuit.

[5]) De concord. grat. cum lib. arb. c. XIII. Quam (rat. creat.) ad intelligendum et amandum se creavit.

[6]) Monol. c. LXXI.

mögen, zu sündigen, gehört nicht zum Wesen der Freiheit, weil sonst weder Gott, noch die guten Engel frei sein würden, ja der im Guten entschiedene Wille ist freier, als der einer Schwankung noch unterworfene [1]). Die Richtigkeit kann dem Willen durch keine andere Macht entzogen werden [2]), auch Gott der Allmächtige kann dieses nicht; denn er würde sich widersprechen. Gottes Wille ist stets nur auf das Richtige gerichtet; doch kommt dem göttlichen Willen nicht deshalb Wahrheit und Richtigkeit zu, weil er stets nur will, was sein soll; denn die höchste Wahrheit ist unabhängig von jeder höheren Regel, sie selbst ist die Regel für jede andere Wahrheit und Richtigkeit [3]). Die Freiheit ist daher das Vermögen, die Richtigkeit des Willens um ihrer selbst willen zu bewahren [4]). Aber durch dieses Vermögen allein kommt noch keine wirkliche Handlung zu Stande. Ja, eine Bethätigung der Freiheit durch sich selbst ist unmöglich, denn sie ist keine schlechthinnige Spontaneität, weil es im Bereiche des creatürlichen Seins überhaupt kein Vermögen giebt, das für sich allein zur Bethätigung genügen möchte [5]). Es bedarf überall einer Anregung durch ein Anderes, durch ein Objectives. So wie das Sehen eines Berges abhängig ist von Licht und Durchsichtigkeit des Zwischenmittels, ebenso ist jede actuelle Bethätigung an gewisse Bedingungen geknüpft, aber auch an die Abwesenheit von Hindernissen; Alles dieses hängt aber von göttlicher Fügung ab, und somit ist auch die actuelle Bethätigung der Freiheit von Gott abhängig. Denn der Wille muss, um sich frei bethätigen zu können, schon diejenige Richtigkeit besitzen, vermöge deren die Richtigkeit um ihrer selbst willen gewollt wird; diese kann er aber nur von Gott erhalten haben, weil sich überhaupt in der Creatur nichts findet, was sie nicht

---

[1]) De lib. arb. c. I. Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. — — Nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi. — Liberior est voluntas quae a rectitudine non peccandi declinare nequit quam quae illam potest deserere.

[2]) De lib. arb. c. IX.

[3]) De verit. c. X.

[4]) De lib. arb. c. III. XIII.

[5]) De lib. arb. c. III. nullam potestatem habemus, quae sola sufficiat ad actum.

von Gott empfangen hätte [1]). Daher besitzt das Geschöpf die Freiheit auch nur zu dem Zwecke, um die von Gott verliehene Richtigkeit des Willens zu bewahren [2]). Wenn jedoch auch jene Bedingungen nicht vorhanden sind, wenn jene von Gott verliehene Richtigkeit des Willens durch die Sünde verloren gegangen ist, und mithin die wirkliche freie Bethätigung nicht mehr erfolgen kann, so soll doch das Vermögen der Freiheit noch vorhanden sein, und zwar als ein Vermögen, dem das Object zur Actualität fehlt [3]). Während die bisher betrachteten Aussprüche Freiheit lediglich nach der Richtung des Guten gelten lassen, findet sich bei Anselm auch eine beinahe aequilibristische Auffassung der Freiheit. Denn der Grund der Sünde soll einzig und allein in der Willkühr der Creatur zu suchen sein, und diese sei von keiner Seite für eine Nöthigung zugänglich. Wie das Zünglein einer Waage in der Gleichgewichtsstellung die Mitte hält, so war die freie Creatur auch zwischen Verdienst und Schuld gestellt, dass sie durch eigene Kraft den Ausschlag nach der einen oder andern Seite zu geben vermöchte [4]). Man kann daher auch auf die Frage, warum die vernünftig freie Creatur vom rechten Wege abgewichen sei, nur antworten: durch einen freien Willensentschluss; allein nach einem weiteren Grunde kann man nicht fragen, denn einen solchen giebt es nicht in der Sphäre der Freiheit. Höchstens kann gesagt werden: dieser Willensentschluss erfolgte, weil eben die Creatur die Kraft, zu wollen, besass, und in dieser Selbstmacht der Freiheit liegt

---

[1]) Ibid. Nihil habuerunt quod non acceperunt.

[2]) Ibid.

[3]) De lib. arb. c. IV. X. XII. Potestatem servandi rectitudinem semper habet, et cum rectitudinem habet et cum non habet et ideo semper est liber. — Quando voluntatis rectitudo nobis deest, habemus tamen in nobis aptitudinem intelligendi et volendi, qua eam possumus servare propter se, cum eam habemus.

[4]) Ibid. c. II. Per liberum arbitrium peccavit apostata angelus sive primus homo, quia per suum arbitrium peccavit quod sic liberum erat, ut nulla alia re cogi posset ad peccandum — — non aliqua necessitate sed sponte peccavit. Peccavit — per potestatem, quam habebat, peccandi, qua nec ad non peccandi libertatem juvabatur, nec ad peccandi servitutem cogebatur.

die einzige zureichende Ursache [1]. Während hier die Freiheit in ihrer ganzen Macht nachdrücklich hervorgehoben wird, wird diese Selbstständigkeit wieder verkürzt in Beziehung auf die Wahl des Guten; ja während früher das Positive der Freiheit darein gesetzt wurde, dass die Richtigkeit des Willens um ihrer selbst willen bewahrt werde, so verwandelt sich diese positive Macht in das Gegentheil, in ein Vermögen, das Böse zu wollen und sich in diesem zu behaupten. Denn die Richtigkeit des Willens kann die Creatur nicht aus sich haben, sondern sie ist ein Geschenk der Gnade, wenigstens jene Richtigkeit des Willens, vermöge deren die Richtigkeit um ihrer selbst willen gewollt wird. Diese Richtigkeit des Willens ist zu bewahren. Allein dieses Bewahren der Richtigkeit ist wieder ohne Gnade nicht möglich, und zwar soll der Gnade das Uebergewicht eingeräumt werden über die Kraft der Freiheit [2]. Es würde daher die Creatur nur eine positive Macht besitzen, das Böse zu wollen, und die Freiheit würde sich darstellen als ein Vermögen zum Bösen.

So sehen wir Anselm in einem fortwährenden Schwanken begriffen, ob und wie weit er der Creatur eine Selbstständigkeit einräumen soll, stets daran festhaltend, alles Gute könne nur von dem höchsten Gute seinen Ursprung nehmen. Es wird aber auch die früher so nachdrücklich hervorgehobene Macht der Freiheit beinahe wieder ganz negirt, wenn Anselm sagt: dem Urheber von Natur und Willen müsse auch die Thätigkeit der letzteren eigentlich mehr zugeschrieben werden, als ihnen selbst, weil Gott nicht nur Urheber des Willensvermö-

---

[1]) De casu diab. c. XXVII. D. Cur voluit quod non debuit? M. Nulla causa praecessit hanc voluntatem nisi quia velle potuit. — Nam haec voluntas nullam aliam habuit causam, qua impelleretur aliquatenus aut retraheretur; sed ipsa efficiens causa fuit, si dici potest, et effectus.

[2]) De concord. grat. cum lib. arb. c. III. Voluntas non vult rectitudinem nisi quia recta est; idem autem est voluntati rectam esse et rectitudinem habere. Palam igitur est, quia non vult rectitudinem, nisi quia rectitudinem habet — — sed dico nullam eam posse velle rectitudinem si non habet rectitudinem, qua illam velit — IV. Sicut illam (rect. vol.) nullus accepit nisi gratia praeveniente ita nullus eam servat nisi eadem gratia subsequente. Nempe quamvis illa servetur per liberum arbitrium, non tamen est tantum imputandum libero arbitrio, quantum gratiae, cum haec rectitudo servatur; quoniam illam liberum arbitrium non nisi per gratiam praevenientem et subsequentem habet et servat.

gens, sondern auch der einzelnen Veranlassungen zu Willensäusserungen sei [1]). Allein bald darauf wird die Selbstständigkeit der creatürlichen Freiheit hinsichtlich der Verursachung des Bösen eben so stark betont, wie früher hervorgehoben wurde [2]). Doch scheint Anselm im Ganzen mehr dazu geneigt, die Selbstständigkeit der creatürlichen Freiheit festzuhalten, als sie der Dependenz des Geschöpfes von Gott zu opfern. Denn einerseits befindet sich Gott in solcher Erhabenheit über der Creatur, dass er, sich selbst genug in jeder Hinsicht, der zufälligen Bethätigung der Creatur nicht bedarf; er wird daher auch von derselben nicht berührt, von der Creatur weder geehrt, noch verunehrt; vielmehr scheine ein Jeder dieses nur insofern zu thun, als er seinen Willen dem Willen Gottes unterwerfe oder entziehe [3]). Die Creatur entstellt also nur ihre eigene Würde durch die Sünde. Andererseits hält Anselm die Entschiedenheit sowohl in Beziehung auf das Gute, wie hinsichtlich des Bösen fest; ja der freie Geist besitzt geradezu das Vermögen, zur Entschiedenheit im Guten zu gelangen [4]). Auch giebt es für den guten Geist, der Alles erreicht hat, was er überhaupt zu erreichen wollen konnte, fernerhin nichts Begehrungswerthes; der Böse aber kann nie an das Ziel seiner Wünsche gelangen [5]). Es kann auch der Wille, der einmal seine Richtigkeit verloren, nie mehr dieselbe aus sich selbst wieder gewinnen, sondern bleibt ein Sclave der Sünde [6]). Nur durch Gnade kann die

---

[1]) De concord. grat. c. lib. arb. c. XI. Si diligenter consideramus ille verius dicitur facere omne quod facit natura aut voluntas, qui facit naturam et instrumentum volendi cum affectionibus suis sine quibus idem instrumentum nihil facit.

[2]) Ibid. c. XIV.

[3]) Cur Deus homo l. I. c. XV. Palam est ergo quia Deum, quantum in ipso est, nullus potest honorare vel exhonorare sed quantum in se est hoc aliquis facere videtur, cum voluntatem suam voluntati ejus subjicit aut subtrahit.

[4]) De casu diaboli c. III. Deus dedit illi potestatem et voluntatem accipiendi perseverantiam — Deus non dedit (perseverantiam) quia volendo quod non debuit eam deseruit et eam deserendo non tenuit.

[5]) De lib. arb. c. V. VI.

[6]) Ibid. c. III. De concord. grat. cum lib. arb. c. XIII. Voluntas ergo instrumentum cum sponte facta sit injusta, post desertam justitiam manet, quantum in ipsa est, necessitate injusta et ancilla injustitiae, quia per se redire nequit ad justitiam sine qua nunquam libera est, quia naturalis libertas arbitrii sine illa otiosa est.

verlorene Richtigkeit wieder erlangt werden, allein nur bei dem Menschen, und zwar wegen des vollbrachten Erlösungswerkes. Denn die reinen Geister bilden keine Art [1]), daher fehlt bei ihnen die Bedingung zur Möglichkeit der Erlösung. Die Erlösung ist aber für den Menschen nur durch einen anderen, vollkommen sündenfreien Menschen möglich [2]). Durch weitere Schlüsse gelangte Anselm zu dem Resultate, dass das Erlösungswerk nur durch eine Incarnation Gottes vollzogen werden konnte. Es tritt aber das Erlösungswerk nicht, wie Ritter meint [3]), als ein in Gott selbst sich vollziehender innerer Vorgang auf, sondern es ist ein wahres Opfer, das durch den mit Gott verbundenen Menschen gebracht wird [4]). Jetzt ist Niemand frei von Sünden, ausser durch Verleihung der Gnade [5]); allein das ist eben nur Folge der Erbsünde, denn durch die Sünde Adams sind wir der Gerechtigkeit entblösst [6]). Anders war es bei den ersten Menschen, die in einem Zustande der Glückseligkeit und Gerechtigkeit geschaffen waren. Gott hatte dem Menschen Glückseligkeit zum Vortheile desselben, Gerechtigkeit aber zu seiner eigenen Verherrlichung verliehen, letztere jedoch so, dass sie auch verlassen werden konnte [7]).

Es wird nur ein doppelter Antrieb des Willens unterschieden. Der eine ist das Wollen der Gerechtigkeit, der andere das Wollen des Vortheiles oder der Glückseligkeit. Alles Andere, was gewollt wird, wird der Gerechtigkeit oder Glückseligkeit wegen gewollt. Das Wollen der Glückseligkeit

---

[1]) Cur Deus homo l. II. c. XXI. Non enim sic sunt omnes angeli de uno angelo quem admodum omnes homines de uno homine.

[2]) Ibid. l. I. c. XVI. Necesse est ergo eos (qui ceciderunt sc.) de humana natura, quoniam non est alia, de qua possint restaurari. De lib. arb. c. XIV.

[3]) Geschichte der Phil. B. VII.

[4]) Cur Deus homo l. II. c. XVIII. Filius Dei ad honorem suum seipsum sibi sicut patri et spiritu sancto obtulit i. e. humanitatem suam divinitati suae.

[5]) De conceptu virginali. c. XXV. Nemo liber est a peccato nisi Deo liberante; cum non liberat dicitur inducere.

[6]) Ibid. c. XXVII. Hoc peccatum quod originale dico aliud intelligere nequeo — nisi ipsam — factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem.

[7]) De concord. grat. cum lib. arb. c. XIII. Beatitudinem dedit homini ad commodum ejus, justitiam vero ad honorem suum — sed justitiam ita ut illam posset deserere.

ist aber unabtrennbar mit dem Willen verbunden, nicht so das Wollen der Gerechtigkeit, obwohl es auch stets dem Willen innewohnen soll [1]). In dem Wollen der Gerechtigkeit besteht die Gerechtigkeit des Geschöpfes selbst, aber nicht so schliesst das Wollen der Glückseligkeit dieselbe schon in sich [2]). Diese doppelte Affection hatte Gott dazu bestimmt, dass der Wille des Antriebes der Gerechtigkeit gebrauche zur Herrschaft und Regierung nach den Eingebungen des Geistes, des Verstandes oder der Vernunft, des zweiten Antriebes dagegen zum Gehorchen, ohne dass jedoch dadurch seine Glückseligkeit einen Abbruch erführe. Der Mensch sollte sich durch Bewahrung der Gerechtigkeit aufschwingen zur Gesellschaft der Engel und so der Seligkeit theilhaftig sein. Würde dagegen die Gerechtigkeit verlassen, so konnte dieselbe nicht nur durch den Menschen nicht selbst wiedergewonnen werden, sondern der Mensch konnte auch jenes Ziel nicht erreichen, er verlor die frühere Glückseligkeit, verfiel ganz dem Verderben; dem Willen blieb aber das Verlangen nach der Glückseligkeit ohne Erreichung des Zieles zur Strafe.

Aber auch dieser Wille wurde böse, weil er der Gerechtigkeit nicht unterthan war, ohne welche doch kein Wille sein soll. Der ganze Wille wurde also durch die Sünde verkehrt, er ist Sclave der Selbstsucht geworden; denn er will immer nur das, nachdem der Antrieb zum Vortheile strebt. — Durch die erlösende Gnade ist zwar diese gänzliche Verkehrtheit des Willens behoben, aber die Versuchung des Fleisches ist geblieben. Dieser Antrieb ist zwar als solcher nicht sündhaft für den Menschen, aber er ist ein Böses, weil er in einer vernünftigen Natur ist, wo er nicht sein sollte; wenn nun diesem Antriebe zugestimmt wird gegen das Gesetz des Geistes, entsteht die Sünde. — Nun unterscheidet Anselm an dem Willen des Menschen noch das Vermögen oder die Kraft zu wollen (instrumentum voluntatis), die Anregung dieses Vermögens um einen bestimmten Objecte nachzustreben, auch ohne alle denkende Reflexion, und den Gebrauch des Vermögens, der

[1]) De voluntate. p. 116. de concord. grat. cum lib. arb. c. XI. XII.
[2]) De concord. grat. cum lib. arb. c. XIII.

ohne denkende Ueberlegung nicht sein kann [1]. Das Willensvermögen besitzt der Mensch immer ebenso die Anregung zum Wollen der Glückseligkeit, aber der richtige Gebrauch ist durch den ersten Menschen verloren gegangen und geht auch jetzt durch die Sünde verloren, nachdem er durch die erlösende Gnade wieder ermöglicht worden ist. — Der Wille ist zwar jetzt auch frei, aber die durch die Erbsünde möglichen Versuchungen bereiten ihm grosse Schwierigkeiten in der Durchführung des Willensentschlusses. Durch Einfluss der Gnade besitzt jedoch der Wille eine grössere Kraft als jede Versuchung zum Bösen, und es kommt bei dem einzelnen Willensacte nur darauf an, dass die nöthige Quantität der Willenskraft zur Anwendung komme, um die Versuchung zu überwinden [2]. Der Wille hat also wirklich die Kraft, die ihm durch die Erlösung zu theil gewordene Richtigkeit zu bewahren, und er wird dabei durch Gnade unterstützt. So lange nun der Wille nichts Anderes will, wirkt die Gnade ungeschwächt, nur durch das Wollen eines Andern verliert er die Unterstützung durch Gnade. Alles was dem Menschen zufliesst, das ihm im richtigen Freiheitsgebrauche und im Bewahren der Richtigkeit des Willens unterstützt, ist der Gnade zuzuschreiben; daher kann gesagt werden, dass in den Guten das Gute nur durch Gottes Güte bewirkt werde [3]. Auch jetzt wird also der Mensch nicht zum Bösen genöthigt, wenn er auch dazu versucht wird, sondern durch seinen eigenen Willen wendet er sich dem Bösen zu [4]. Daher ist auch jetzt nicht Gott Ursache des Bösen, sondern der Mensch verfällt der Sünde durch eigene Schuld. Ist aber der Mensch der Sünde verfallen, so kann er sich ihren Fesseln nicht entwinden und nur durch Gnade kann er die richtige Bahn wieder betreten.

Diese Wirkung der Gnade nennt Anselm ein grösseres Wunder, als wenn Gott einen Todten wieder zum Leben er-

---

[1] Ibid. c. XI.
[2] De lib. arb. c. VI. VII.
[3] De concord. grat. cum lib. arb. c. IV. XIV.
[4] De lib. arb. c. VII. Vides igitur, quia cum homo habitam rectitudinem voluntatis aliqua ingruente tentatione deseruit, nulla vi aliena abstrahitur sed ipsa convertit se ad id quod fortius vult. De concord. grat. cum lib. arb. XIV.

weckt [1]). — Auch jetzt kann aber der Freiheitsgebrauch dem Menschen eine dauernde Bestimmtheit verleihen, welche über den stattfindenden Willensact hinausgeht, die bleibt, auch wenn gegenwärtig kein Willensact vollführt wird [2]). Aus dem Ganzen ist zu ersehen, dass auch für den Menschen in seiner gegenwärtigen Lage Freiheit als eine positive Macht, namentlich in der Richtung des Bösen auftritt, während hinsichtlich des Guten die Wirkung der Gnade vorwaltet.

Anselm will durch die Betrachtung der Freiheit dazu angeregt auch die Fragen über Harmonie des göttlichen Vorherwissens, der Prädestination und Gnade mit der Freiheit behandeln. Doch bieten diese Untersuchungen ausser den daraus hervorgehobenen Bemerkungen über die Freiheit wenig Bemerkenswerthes dar.

Aus der Betrachtung der Lehre Anselms geht hervor, dass er bemüht war, sich zu einem reineren und tieferen Verständnisse des positiven Lehrbegriffes mit Hilfe der vorhandenen philosophischen Anschauungsweisen zu erheben. Er will die Fesseln, in die er durch abstracte Begriffsspeculation gerathen war, durchbrechen, nimmt an mehreren Punkten einen glücklichen Anlauf dazu, ohne sich jedoch ganz davon befreien zu können; dass er das angestrebte Ziel nicht ganz erreicht hat, dazu mag sein vielbewegtes Leben viel beigetragen haben, indem seine Lebensverhältnisse es ihm nicht gestatteten, seine ganze geistige Kraft der Lösung der Probleme ausschliesslich zuzuwenden. Dass er aber auch in der so vielfachen Behandlung der Freiheit nicht zu einem endgiltigen Resultate gelangte, dazu mag seine mystische Richtung viel beigetragen haben; denn bei ihr bleibt nur eine sehr geringe Selbstständigkeit der Creatur übrig, da eine Vereinigung des Geschöpfes mit dem Schöpfer auf einer realen — metaphysischen Basis

---

[1]) De lib. arb. c. X. Sed cum libera voluntas deserit rectitudinem per difficultatem servandi, utique post servit peccato per impossibilitatem per se recuperandi. — — Sicut nulla voluntas antequam haberet rectitudinem potuit eam, Deo non dante, capere; ita cum deserit acceptam non potest eam nisi Deo reddente recipere. Et majus miraculum existimo cum Deus voluntati desertam reddit rectitudinem quam cum mortuo reddit vitam omissam.

[2]) De concord. grat. cum lib. arb. c. XI.

angestrebt wird. — Es wäre aber nichts ungereimter, als wollte man Anselm für Alles, was sich als die nothwendige Consequenz der dem Platonismus entnommenen Grundprincipien ergiebt, verantwortlich machen. Wenn auch bei ihm sich mehr die Verstandesreflexion und begriffliche Seite hervorkehrt, so muss man doch an dem Grundsatze, der für die Beurtheilung der meisten Schriftsteller des Mittelalters massgebend ist und auf den Rémusat besonders aufmerksam macht [1]), festhalten, dass die grossen Lehrer der sogenannten scholastischen Theologie und Philosophie nicht ganz die Verantwortlichkeit für ihre philosophischen Grundsätze zu tragen haben, weil sie dieselben mehr als fertiges Material übernommen, als durch eigenes Nachdenken gewonnen haben. Daher kann man auch Anselm die pantheistische Färbung nicht als Schuld anrechnen. — Darin aber, dass Anselm nach keiner Seite hin mit voller Entschiedenheit hervortritt, nirgends eine strenge Consequenz zu ertragen scheint, mag vorzugsweise der Grund zu suchen sein, dass seine Anschauungsweise nicht massgebend für die Zukunft wurde. Es mangelt ihm die Consequenz des echt speculativen Denkers, und darum ist er mehr als philosophirender Theologe, denn als eigentlicher Philosoph anzusehen. Ueberall zeigt er sich jedoch als ein edler, gebildeter Geist.

3. Einseitiges Hervortreten des Realismus durch Wilhelm von Champeaux.

So wie Anselm von Canterbury den Realismus vorzugsweise auf theologischem Gebiete vertrat, so scheint dieses Wilhelm von Champeaux auf dem Gebiete der Philosophie gethan zu haben. Der letztere erhielt seinen Beinamen von dem Geburtsorte Champeaux, einem Flecken in der Nähe von Melun, und es scheint, dass er um das Jahr 1070 geboren

---

[1]) Rémusat Abélard T. II. p. 385. Les docteurs du moyen-âge ne sont pas entièrement responsables des principes de leur philosophie religieuse. Ils ne l'ont ni inventée ni choisie, ils l'ont trouvée toute faite et reçue de la tradition.

wurde, während er 1121 als Bischof von Chalons an der Marne starb. Er machte seine ersten Studien unter Manegold von Lutenbach, der in den Schulen zu Paris gelehrt haben soll; dann unter Anselm von Laon, der sich eines grossen Rufes erfreute und die grössten Männer seiner und der folgenden Zeit zu seinen Schülern zählte [1]). Es scheint jedoch dieser Lehrer nicht allen Ansprüchen genügt zu haben, wenigstens nicht jüngern, rasch vorwärts strebenden Geistern, wie Abälard, obwohl die Aeusserung desselben über seinen Lehrer nicht ohne Uebertreibung zu sein scheint [2]). Endlich soll er sich unter den Schülern Roscelins befunden haben, obwohl er bei seinem späteren Auftreten der eifrigste Gegner des Nominalismus ist. Wilhelm von Champeaux wurde Archidiakon und Scholasticus, lehrte in der Kathedralschule bei Notre-dame zu Paris, erregte grosses Aufsehen und erfreute sich zahlreicher Zuhörer auch aus fremden Ländern [3]). Gegen 1108 verliess er die Kathedralschule und wurde regulirter Chorherr zu St. Victor. Auf Bitten seiner Zuhörer und im Auftrage seines Abtes nahm er jedoch bald seine Vorträge wieder auf, und zwar lehrte er Rhetorik, Philosophie und Theologie unentgeltlich [4]). Er ward dadurch Gründer der nachher so berühmten Schule zu St. Victor. Er wurde Prior und Abt und endlich mit Widerstreben Bischof von Chalons an der Marne. Er lebte in Freundschaft mit dem hl. Bernhard bis zu seinem Tode. Er besass den Ruf des gelehrtesten Bischofs von Frankreich [5]), welchen Ruf selbst sein eifrigster Gegner, Abälard, namentlich bezüglich der Dia-

---

[1]) Hist. litt. de la France T. VII. p. 90. Anselm wird seiner Kenntnisse wegen gerühmt. Totius urbis lucerna. — Vir totius franciae imo latini orbis lumen. Seine Lehre soll weit verbreitet gewesen sein. Die bedeutendsten Schüler waren: Wilhelm von Champeaux, Gilbert de la Porrée, Abälard. T. X. p. 174—599, wo er fälschlich als Bischof von Laon ausgegeben wird, während er nur Canonicus war. Pet. Abäl. opp. T. I. p. 45, Nota XVI.

[2]) Abael. opp. T. I. Historia calamitatum c. III. Ad quem (Anselmum Laud.) si quis de aliqua quaestione pulsandum accederet, redibat incertior. — Quum ignem accenderet domum suam fumo implebat non luce illustrabat.

[3]) Hist. litt. de la France T. X. p. 307.

[4]) Martene Ampliss. collect. T. VI. praef. n. 72. Omnibus ad eum venientibus gratis et causa Dei solummodo devotum et benignum se praebuit.

[5]) Hist. litt. de la France T. X. p. 311.

lektik bezeugt [1]). Abälard, anfangs ein eifriger Zuhörer Wilhelms, und mit ihm im vertraulichen Umgange, wurde aber bald sein Gegner und Wilhelm von Champeaux musste die Ueberlegenheit seines Schülers im Disputiren bald fühlen, ja er wurde sogar zu einer Aenderung seiner Ansicht durch Abälard bewogen, oder wenigstens gab er ihr einen bestimmteren wörtlichen Ausdruck, was sich Abälard als einen grossen Sieg zuschrieb. Die jugendliche Kraft Abälards sicherte ihm bald einen mächtigen Erfolg und der Ruf des Schülers überstrahlte bald den des Lehrers. Es scheint, dass Wilhelm von Champeaux einen Widerspruch gegen seine Ansicht nur schwer ertragen konnte, aber auch nicht im Stande war, die Einwürfe, namentlich von Seiten Abälards zu entkräftigen [2]). Von den zahlreichen Schriften, durch welche er den Realismus vertrat, ist keine übrig geblieben. Wir besitzen bis jetzt nur die beiden kleineren Schriften: „De Eucharistia“, ganz theologischen Inhalts, und „De origine animae“, in welcher er als Vertreter des Creatianismus erscheint [3]). Die Glosse zu „De interpretatione“ ist verloren gegangen. Die Verfasser der „Hist. litt.“ schreiben ihm auch eine Schrift mit dem Titel: „Liber sententiarum“ zu, welche Cousin und neuerdings Hauréau im Manuscripte untersucht, aber beide für bedeutungslos gefunden haben. [4]). In neuester Zeit hat Ravaisson 42 noch nicht herausgegebene Fragmente von Schriften Wilhelms von Champeaux in der Bibliothek zu Troyes entdeckt; unter diesen Fragmenten führt eines den Titel: „De essentia Dei et de substantia Dei et de tribus ejus personis“. Dieses soll unter den Fragmenten das bedeutendste sein, ist aber leider noch nicht veröffentlicht [5]);

---

[1]) Abael. opp. T. I. Histor. calam. c. II. p. 4. Perveni tandem Parisius, ubi jam maxime disciplina haec florere consueverat, ad Guillelmum scilicet Campellensem praeceptorem meum in hoc magisterio re et fama praecipuum.

[2]) Rémusat Abélard T. I. p. 28. Il n'avait su ni souffrire la contrediction ni repousser l'attaque.

[3]) Martene e Durand. Thes. nov. anecd. T. V. Willelmus de Campellis de origine animae p. 882. Hac ergo lege creatus est homo ut hominibus per successionem creandis seminarium haberet quantum ad corpus Deus autem infunderet novas animas.

[4]) Cousin Introd. aux ouvr. inéd. d'Ab. p. CX. sqq. Hauréan de de la phil. scol. T. I. p. 223.

[5]) Nouvelle Biogr. génér. T. IX. art. Champeaux.

es dürfte vielleicht weitere Aufschlüsse über die Lehre Wilhelms von Champeaux bieten. Endlich erwähnt Cousin noch einer kleineren Schrift, die aber die Philosophie nicht berührt [1]).

Aufschlüsse darüber, in welcher Weise Wilhelm von Champeaux Theologie lehrte, dürften das Interesse auf sich ziehen, da er in Paris der erste war, der die Formen der Logik in der Theologie zur Anwendung brachte, welches Veranlassung zur Meinung gab, er sei der Erste gewesen, der Theologie öffentlich lehrte [2]). Es scheint ein Hauptbestreben Wilhelms von Champeaux gewesen zu sein, die Hauptsätze der Theologie in streng logischer Form zu entwickeln und für dieselben den entsprechendsten Ausdruck zu suchen [3]). Wir sind übrigens bis jetzt hinsichtlich der Kenntniss der Lehre Wilhelms von Champeaux vorzugsweise auf die Darstellung derselben von Seiten seiner Gegner, namentlich von Seiten Abälards angewiesen, so dass wir wie bei Roscelin wohl einige Uebertreibungen auf ihren wahren Inhalt werden zurückzuführen haben. Dabei ist noch zu beachten, dass ganz gewiss nicht alle jene Stellen in Abälards Dialektik, in denen von einem Magister W. und V. gesprochen wird, auf Wilhelm von Champeaux gedeutet werden dürfen, wie dieses von Cousin geschehen ist. Wenigstens deuten die Aeusserungen über die Lehre des Magister V. auf nominalistische Anschauungen hin, was mit dem Uebrigen, was sicher als Lehre Wilhelms von Champeaux bezeichnet wird, nicht im Einklange steht.

Wir halten uns daher zunächst an jenen Hauptsatz der Lehre Wilhelms, den uns Abälard in der „Historia calamitatum" aufbewahrt hat. Darnach soll jeder Begriff als allgemeine Essenz in sich bestehen, aber dennoch in jedem Individuum, das von ihm umfasst wird, wesentlich sein, so dass ihrem Wesen nach unter ihnen keine Verschiedenheit obwalte, sondern ihr Unterschied lediglich auf der Menge der Acciden-

---

[1]) Ouvr. inéd. d'Ab. p. 621. — Incipiunt sententiae Guillelmi Catalaunensis episcopi Symoniaca haeresis a Symone magno non habuit principium. Multi enim ante Symonem eadem haeresi peccaverunt.

[2]) Rémusat Abélard T. I. p. 11.

[3]) Ibd. T. II. p. 64.

zen beruhe [1]). Somit haben wir hier ein einseitiges Festhalten des ontologischen Realismus des Johannes Scotus. Während jedoch der letztere schwankt, ob er individuelle Essenzen als Grundlage der Dinge voraussetzen soll, scheint Wilhelm von Champeaux dieses anfangs geleugnet zu haben, da das Individuelle bei ihm nur eine rein phänomenale Bedeutung erhält; denn das Individuum geht nur durch eine flüchtige und zufällige Berührung der Accidenzen mit der allgemeinen Substanz hervor, und sobald diese Berührung mit den Accidenzen aufhört, tritt die allgemeine Substanz sogleich wieder in ihrer Einheit und Identität hervor [2]). Es scheint jedoch, dass dieses starke Betonen der Einheit und Identität der Substanz der allgemeinen Begriffe nur durch den Kampf gegen den Nominalismus veranlasst wurde; dass damit keinesfalls den Individuen die Substanzialität abgesprochen sein sollte. Er giebt vielmehr den Accidenzen, durch welche die Individuen von einander geschieden werden, eine derartige Bedeutung, dass alle Artunterschiede hinsichtlich ihrer Gattung darunter gefasst werden können, so dass er zugleich den Arten Substanzialität zuschrieb gegenüber

---

[1]) Petr. Abael. opp. T. I. Histor. calam. c. 2. p. 5. Inter caetera disputationum nostrarum conamina antiquam ejus de universalibus sententiam potentissimis argumentorum disputationibus ipsum commutare imo destruere compulli. Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas sed sola multitudine accidentium varietas. De gen. et spec. Ouvr. inéd. d'Ab. p. 513. Alii vero quasdam essentias universales fingunt quas singulis individuis totas essentialiter esse credunt.

[2]) Es scheint diese Lehre Wilhelms von Champeaux am ausführlichsten in einem bisher ungedruckten Manuscripte Abälards dargestellt zu sein, das von Ravaisson aufgefunden und von Rémusat in seiner Schrift über Abälard benutzt wurde, woraus wir folgende Stelle entnehmen. T. II. p. 97. Le premier système est celui de l'existence des choses universelles. Il est plusieures manières de l'établir. — Suivant l'une il y a naturellement dix choses générales ou communes, ils sont les dix catégories; de ces universaux primitifs proviennent les choses générales, qui sont essentiellement dans les choses individuelles, grâce à des formes differentes. — A ce compte l'universel serait attribuable à plusieurs en ce sens qu'une même chose serait en plusieurs diversifiée uniquement par l'opposition des formes, et conviendrait ainsi aux individus soit essentiellement, soit adjectivement (essentialiter vel adjacenter). — — Ce système exige que les formes aient si peu de rapport avec la matière, qui leur sert de sujet que dès qu'elles disparaissent la matière ne diffère plus d'une autre matière sous aucun rapport, et que tous les sujets individuels se réduisent à l'unité et à l'identité. Confer. T. I. p. 18.

der Gattung. Man möchte sagen, es tritt die Art nicht durch zufällige, sondern auf metaphysische Weise inhärirende Accidenzen aus der Gattung hervor; das Metaphysisch-Reale der Gattung besondert sich durch die dem Wesen inhärirenden Accidenzen zur Art, so dass die Differenzen gar nicht für sich als Abstracta eine Bedeutung haben, sondern nur an, in und mit dieser Besonderung, weshalb auch Abälard von ihm sagt, er habe die Differenzen selbst für die Arten genommen [1]). Würde es gestattet sein, dieses wieder auf die principielle Basis des Johannes Scotus zurückzuführen, so hätten wir hier wieder nur ein einseitiges Festhalten der realen Einheit der Substanz, so dass auch alle Accidenzen nur in derselben liegen und zur Einheit verbunden sind. — In dieser Vermuthung bestärkt uns noch die Art und Weise, wie der Process des Hervorgehens der Individuen beschrieben wird. Denn unter dem zur Art zufällig Hinzukommenden werden die individuellen Formen verstanden, welche sich geltend machen und das Reale des Gattungsbegriffes derartig umformen oder ausprägen, dass das Allgemeine seinem ganzen Gehalte nach eine Individualisirung erfahre, was in gleicher Weise von der Gattung durch die Art bis zum Individuum herab gelte [2]).

---

1) Ouvr. inéd. d'Abél. Lib. div. et def. p. 454. Iuvat antem nunc diligenter perquirere, cum dicitur divisio generis fieri per differentias atque in loco specierum differentiae poni dicuntur, utrum per differentiarum nomina ipsas formas specierum accipiamus, an potius ipsa vocabula differentiarum intelligamus, quae a quibusdam sumi dicuntur in officio specialium nominum ac pro speciebus designandis usurpari, ut tantumdem animatum quantum animatum corpus, ut non solum formae significatio verum etiam materiae teneatur in nominibus differentiarum. Quae quidem sententia W. magistro nostro praevalere visa est. Volebat enim memini tantam abusionem in vocibus fieri ut cum nomen differentiae in divisione generis pro specie poneretur non sumtum esset a differentia, sed substantivum speciei nomen poneretur. Alioquin subjecti in accidentia divisio dici potest secundum ipsius sententiam, qui differentias generi per accidens inesse volebat. Per nomen itaque differentiae speciem ipsam volebat accipere.

2) Ouvr. inéd. d'Abél. De gen. et spec. p. 513. Homo quaedam species est, res una essentialiter, cui adveniunt formae quaedam et efficiunt Socratem; illam eandem essentialiter eodem modo informant formae facientes Platonem et caetera individua hominis, nec aliquid est in Socrate, praeter illas formas informantes illam materiam ad faciendum Socratem, quin illud idem eodem tempore in Platone informatum sit formis Platonis. Et hoc intelligunt de singulis speciebus ad individua et de generibus ad species. —

Damit scheint sich die von ihm später vorgenommene Aenderung in der Ausdrucksweise sehr gut erklären zu lassen. Er wurde nämlich seiner zuerst genannten Behauptung wegen, durch welche er die Einheit und Identität des Wesens der allgemeinen Begriffe festhielt, von Seiten Abälards heftig angegriffen. Namentlich soll Abälard dagegen geltend gemacht haben, dass dann die absolute Substanz, die doch keine Form zulasse, jeder Substanz gleich wäre, während sie doch von allen anderen verschieden gedacht werden müsse; ferner, dass alsdann dieselbe Substanz entgegengesetzte Accidenzen erhalten müsste, was sich mit der vorausgesetzten Einheit der Substanz nicht vertrage [1]).

Wenn nun auch Wilhelm von Champeaux eine Widerlegung durch Abälard nicht zugeben wollte, so nahm er doch eine Aenderung seiner früheren Behauptung vor, indem er sagte, dass dieselbe Sache, d. h. die Gattung und Art den Individuen in individueller Weise beiwohne [2]). Abälard rechnet sich

---

Ubi enim Socrates est, et homo universalis ibi est, secundum totam suam quantitatem informatus Socratitate; quidquid enim res universalis suscipit tota sua quantitate retinet — quidquid suscipit tota sui quantitate suscipit.

[1]) Glossulae magistri Petri Baelardi super Porphyrium Rémusat Abélard T. II. p. 98, 99. Es scheint darnach, dass die in der Schrift „De gen. et spec." gegen Wilh. von Ch. angeführten populären Einwendungen, dass die Substanz des Menschen nicht zugleich zu Rom und Athen sein könnte, indem an dem einen Orte Sokrates, an dem andern Plato wäre, und demnach die Substanz des Einen identisch mit der des andern wäre; dass, wenn Sokrates sich langweilt, sich auch Plato langweilen müsste, weil die determinirenden Formen stets das ganze Wesen einschliessen sollen, ebenfalls von Abälard herrühren. De gen. et spec. p. 513. 514.

[2]) Abael. opp. T. I. Hist. calam. c. 2. p. 5. Sic autem istam suam correxit sententiam ut deinceps rem eandem non essentialiter sed individualiter diceret. Et quoniam de universalibus in hoc ipso praecipua semper est apud dialecticos quaestio, ac tanta ut eam Porphyrius quoque in Isagogis suis cum de universalibus scriberet, diffinire non praesumeret dicens: altissimum enim est hujusmodi negotium, cum hanc ille correxisset imo coactus dimisisset sententiam in tantam lectio ejus devoluta est negligentiam ut jam ad dialecticae lectionem vix admitteretur. Amboise setzte als Variante indifferenter für individualiter, Baumgarten-Crusius nahm dieselbe an und Cousin vertheidigte sie neuerdings. Allein schon Rousselot (Études sur la phil. dans le moyen-âge T. I. p. 273 sqq.) hat gezeigt, dass die von Cousin angeführten Gründe nicht stichhaltig sind, neuerdings hat Hauréau (De la phil. scolastique T. I. p. 236 sqq.) dasselbe gethan. Johannes von Salisbury schreibt die Ansicht von der Indifferenz dem Walter von Montague zu. Metal. l. II. c. XVII. Endlich behandelt Abälard selbst in der Glosse über Porphyrius die Ansicht von der Indifferenz abgesondert von dem Realismus Wilhelms, er konnte sie daher ihm gewiss nicht zugeschrieben haben.

diese Aenderung für einen grossen Sieg an, was auf den ersten Blick kaum begreiflich erscheint, da jedem Individuum gewiss nur etwas nach der Weise vom Individuum beiwohnen kann. Berücksichtigt man jedoch die Aussprüche über die Bedeutung der Accidenzen, so kann es wohl kaum einem Zweifel unterworfen sein, dass durch den Ausdruck individualiter eine metaphysisch reale Besonderung gemeint war und wir hätten somit einen Uebergang zur individuellen Substanz des Aristoteles gegeben. — Wir müssen aber auch noch bemerken, dass wahrscheinlich die Lehre Wilhelms von Champeaux noch lange nicht genügend bekannt ist; denn wie sollte sich das strenge Festhalten des Creatianismus mit der von Abälard überlieferten Lehre vereinigen lassen?

Neben Wilhelm von Champeaux mögen auch andere Realisten Behauptungen aufgestellt haben, welche von Uebertreibungen nicht freigesprochen werden können. Es erscheint z. B. nur als eine natürliche Consequenz des Satzes, dass den Universalien Realität zukomme, wenn man auch den Accidenzen eine solche zuschrieb und den realen Bestand derselben behauptete, auch wenn sie an keinem Dinge sich vorfinden. So sollen Einige den Satz ausgesprochen haben, dass die Vernunft auch im Bereiche der Natur vorhanden wäre, wenn auch Vernünftigkeit keinem Wesen als Prädicat zukäme [1]. Sollte es erlaubt sein, diesen Satz im Sinne der neueren Philosophie zu deuten, wo die Unterscheidung zwischen actueller Vernunftbethätigung, Vernünftigkeit und Vernunft überhaupt als ein real Allgemeines gemacht werden müsste, so wäre damit der Hinweis auf ein vollkommen pantheistisches System gegeben. Denn jene in der Natur vorhandene Vernunft wäre vor der Existenz der Einzeldinge die Grundkraft des Urseins, die sich in der Gestaltung der Einzeldinge geltend macht und in ihnen selbst zur wahren Wirklichkeit oder Actualität gelangt. Eben darin liegt die Gefährlichkeit der Uebertragung der Kategorie des Allgemeinen und Besonderen auf Gott, und es scheint, dass es auch welche gegeben habe, die alle Consequenzen einer derartigen Voraussetzung gezogen

[1]) De gen. et spec. p. 517. Nam secundum eos etsi rationalitas non esset in aliquo tamen in natura permaneret.

haben. Alle diese Behauptungen entwickeln sich aus dem Satze, dass die Ideen oder Begriffe als die wahre metaphysische Grundlage der Dinge von Ewigkeit her im göttlichen Verstande vorgebildet seien und gegenständliche Wahrheit besitzen; sie sind daher gleich ewig mit Gott und ihre Erscheinung in der Welt besteht nur darin, dass die verschiedenen Begriffe und Dinge in der Einheit der Individuen und ihrer Accidenzen zusammentreffen und so sich gegenseitig determiniren oder modificiren, wobei jedoch dem wirklichen Geschehen in der Welt nur eine phänomenale Bedeutung zukommt. Ebenso wurde auch die Ewigkeit von Körper und Geist erschlossen und die Schöpfung des Menschen besteht dem zufolge nicht aus einer Setzung von Geist und Natur, sondern sie hat nur die Bedeutung einer von Gott vollzogenen Synthese von Geist und Natur, welche beiden letzteren schon längst an sich bestanden [1]). Wir sehen daraus, dass die Begriffsspeculation stets zu denselben Resultaten gedrängt wird, wenn sich auch nicht ein grosser Mann direct namhaft machen lässt, der alle Consequenzen in systematischem Zusammenhange entwickelt hätte, wie dieses von Johannes Scotus geschehen ist. Es untersteht daher kaum einem Zweifel, dass von Realisten, wenn anders sie wirklich eine wissenschaftliche Consequenz anstrebten, die erwähnten und andere ähnliche Aussprüche gemacht worden sind.

Sollte die Philosophie nicht ganz in die Lehre des Neuplatonismus zurückverfallen, so war das schroffere Hervortreten des Nominalismus die nothwendige Bedingung, um diese Klippe zu umgehen. Dass aber eine solche Gefahr wirklich vorhanden war, das zeigt das enge Anschliessen einiger Männer an die Grundlehren Plato's; als Haupt dieser Richtung ist Bernhard von Chartres zu nennen [2]). —

---

[1]) De gen. et spec. p. 517. Sunt autem, qui dicunt; quidquid est aut genitum est aut ingenitum. Universalia autem ingenita dicuntur et ideo coëterna et sic secundum eos qui hoc dicunt, animus, quod nefas est dictu, in nullo est obnoxius Deo, qui semper fuit cum Deo, nec ab alio incepit nec Deus aliquorum factor est. Nam Socrates ex duobus Deo coëternis conjunctus est. — Nova ergo prima fuit conjunctio non aliqua nova creatio.

[2]) Joh. Saresb. Metalog. l. IV. c. 35. Bernardus quoque Carnotensis perfectissimus inter Platonicos saeculi nostri.

VI. Die Platoniker des zwölften Jahrhundertes.

1. Bernhard von Chartres.

Ueber die Lebensverhältnisse dieses Mannes weiss man wenig Bestimmtes. Er trat zu Chartres mit grossem Erfolge als Lehrer auf und unter seinen Zuhörern dürften Gilbert de la Porrée und Wilhelm von Conches die bedeutendsten sein [1]. Er war ein Zeitgenosse Wilhelms von Champeaux, überlebte aber denselben, indem er von Anfange bis zur Mitte des zwölften Jahrhundertes als Lehrer wirkte. Dieser grosse Zeitraum war es vorzüglich, der es ihm möglich machte, dem Platonismus einen so mächtigen Vorschub zu leisten. Doch waren es nicht blos die Philosopheme Plato's, denen er seine Aufmerksamkeit zuwendete, sondern er war überhaupt dem Studium der alten Litteratur sehr zugethan. Die bisher gedruckten von ihm herrührenden Schriften haben für uns wenig Interesse, wichtiger sind die durch Cousin bekannt gewordenen Auszüge seiner Hauptschrift, welche eine Kosmographie ist und in die beiden Abtheilungen Megakosmos und Mikrokosmos zerfällt [2]. Nach dieser Schrift hat der Weltwerdungsprocess zu seiner unmittelbaren Voraussetzung Natur und die göttliche Vernunft. Die Erstere ist ein bestimmungsloses, indifferentes Sein, die Hyle, welche der Differentiirung durch Einwirkung der Ideen bedarf [3]. Das Weltganze wird durch die Weltseele, die auch Entelechie genannt wird, belebt; sie selbst aber ist der Ausfluss der göttlichen Vernunft, welche die aus Gott selbst her-

---

[1]) Hist. litt. de la France. T. VII. p. 16. u. 51.
[2]) Ouvr. inéd. d'Abélard. Appendice.
[3]) Ibid. p. 628. Yle coecitatis sub veterno quae jacuerat obvoluta, vultus vestivit alios idearum signaculis circumscripta.

vorgegangene Natur, der Logos der Neuplatoniker ist, der die ewigen Ideen in sich enthält, wodurch Alles von Ewigkeit her so und nicht anders bestimmt ist. Diese Vielheit der Ideen repräsentirt die intelligible Welt. — Diese aus Gott geborne Natur ist Eines mit ihm und auch der Substanz nach von ihm nicht verschieden [1]). In diesen Dreien, Gott, dem Logos und der Weltseele findet Bernhard das Geheimniss der Gottheit erschlossen, indem so die Trinität begreiflich werde [2]). Es fällt mit dieser Unterscheidung die andere von dem unaussprechlichen Wesen der Gottheit, der gezeugten göttlichen Weisheit und des ewigen Rathschlusses und Willens in Eines zusammen; denn der ewige Wille ist eben das die Welt formende Princip [3]). Woher aber die formlose Materie stamme, darüber finden wir keine Angabe; doch ist es wahrscheinlich, dass für den Ursprung der Materie der Begriff der Schöpfung anzunehmen ist [4]). — Aus der Materie treten die vier Elemente hervor und bilden das eigentliche Substrat der Welt. Die Ideen aber sind gleich ewig mit Gott, obwohl sie als ewige Schöpfung angesehen werden müssen, sie haben jedoch immer die Fülle des Urseins zu ihrer Voraussetzung, daher rührt die Behauptung, dass sie zwar ätern, aber nicht Gott coätern sind [5]). Die ewigen Ideen bilden die schöpferische Spontaneität, indem sie mit Hilfe der Weltseele an den realen Dingen ihren Ausdruck finden. Von diesen Ideen stammt alles concrete Sein und Leben der Welt und ihre Aeusserung kann die göttliche Natur, die reine Spontaneität nicht ver-

---

1) Ibid. Ea igitur Noys summi et exsuperantissimi Dei est intellectus et ex ejus divinitate nata natura, in qua vitae viventis imagines, notiones aeternae, mundus intelligibilis, rerum cognitio praefinita — — idem natura cum Deo nec substantia est disparatum. Hujusce igitur sive luce sive lucis origine vita jubarque rerum Eudelychia quadam velut emanatione defluxit.

2) Joh. Saresb. Metal. IV. 35. Itaque tres personas quarum est una natura, potestas singularis, operatio inseparabilis, fatebatur esse coäquales et coaeternas.

3) Ouvr. inéd. d'Abélard p. 630. — — nascitur de divina mundi molitio voluntate.

4) Joh. Saresb. Metal. l. IV. c. 35.

5) Ibid. Ideam vero aeternam esse consentiebat admittens aeternitatem providentiae — — Ideam vero quia ad hanc parilitatem non consurgit sed quodam modo natura posterior est et veluti quidam effectus, manens in arcano consilii, extrinseca causa non indigens, sicut aeternam audebat dicere sic coaeternam esse negabat.

leugnen; drum erscheint die Schöpfung in und ausser Gott als ein ewiges Leben. Alles ist vom Lebenstriebe durchdrungen selbst wieder ein Lebendiges, vom Höchsten bis zum Niedrigsten; die Welt selbst als Ganzes ist ein belebtes Wesen und kann daher auch nicht ohne Seele gedacht werden [1]). Die sinnliche Welt, erfüllt von absoluter Lebenskraft, ist der Vernichtung nicht unterworfen, sie ist wie ihre unmittelbare Voraussetzung, Gott und die intelligible Welt, selbst ein Ewiges, Vollkommenes und Schönes und nur dadurch von ihrem Urbilde verschieden, dass in ihr dasselbe unter der Form der Zeit zur Erscheinung gelangt [2]). Die ganze Erscheinungsweise der sinnlichen Welt ist aber vorher bestimmt, indem im göttlichen Verstande Alles in seiner Gattung, in seiner Art, wie die Besonderheit des Einzeldinges vorgezeichnet ist [3]). Die Weltseele bringt Alles im Verlaufe der Zeiten hervor nach einer unverbrüchlichen Ordnung, indem sie der Ideen theilhaftig ist, in ihr finden sich die übersinnliche und materielle Natur, Seele und Körper durch das Geheimniss der Zahl und des Einklanges vereinigt [4]). Wie sie selbst das Ganze belebt, so ist sie auch selbst die Spenderin des Lebens gegenüber den einzelnen Dingen [5]). Die Weltseele selbst ist frei von allen Störungen bewirkt durch die Gegensätzlichkeit in der Materie, sie beherrscht Alles in Eintracht, obwohl der Widerstand der Materie es unmöglich macht, Alles gleichmässig zu beleben

---

[1]) Ouvr. inéd. d'Ab. p. 630. Vivit Noys vivunt exemplaria, sine vita non vivit et rerum species aeviterna. — — Mundus quidem animal est, verum sine anima substantiam non invenies animalis.

[2]) Ibid. p. 629. Rerum porro universitas mundus nec invalida senectute decrepitus nec supremo est obitu dissolvendus, cum de opifice causaque operis, utrisque sempiternis, de materia formaque materiae, utrisque perpetuis, ratio cesserit permanendi. Usia namque primaria, aeviterna perseveratio, faecunda pluralitatis simplicitas — 631. Ex mundo intelligibili mundus sensibilis perfectus natus ex perfecto. Plenus erat qui genuit, plenumque constituit plenitudo. Sicut enim integrascit ex integro pulchrescit ex pulchro sic exemplari suo aeternatur aeterno.

[3]) Ibid. p. 628. Illic in genere, in specie, in individuali singularitate conscripta quidquid yle quidquid mundus, quidquid parturiunt elementa.

[4]) Ibid. p. 628.

[5]) Ibid. 629. Ubi igitur animae mundique de consensu mutuo societas intervenit, vivendi mundus nactus originem, quod de spiritus infusione susceperat mox de toto reportavit ad singula, eo vitae vel vegetationis genere, cui pro captu proprio fuerant aptiora.

und jene Urbilder zur vollkommenen Darstellung zu bringen. Die Materie ist daher Ursache der Unvollkommenheit und des Bösen, beides aber wird von der Vorsehung Gottes in der Wirksamkeit beschränkt. — Der Process der Entfaltung der Welt ist eine Bewegung im Kreise vom Allgemeinsten anhebend bis zu dem Individuum fortschreitend und von diesem wieder rückkehrend zum Allgemeinsten [1]). Alles ist im Umschwunge begriffen und durch die stets nothwendige Rückkehr scheint die Zeit in der Ewigkeit zu bestehen und die Ewigkeit sich in der Zeit darzulegen oder zu bewegen [2]). Dieser Kreis der Bewegung wird so gefasst, dass dieselbe ausgeht von Gott, in welchem die Wissenschaft ist, darauf sich weiter erstreckt durch den Himmel, in welchem Vernunft, durch die Gestirne, in welchen Verstand, und durch das grosse belebte Wesen der sinnlichen Welt, in welcher Erkenntniss und Sinn lebet [3]), und endlich durch den Menschen, das letzte Product der Schöpfung, den Mikrokosmus, zu Gott wieder zurückkehrt. Der menschliche Körper ist daher das niedrigste Product, er steht weit unter allen andern belebten Körpern und dient der Seele zur Büssung der Schuld [4]). — Die Herrlichkeit der Welt wird weitläufig beschrieben und aus der Zusammenordnung der weltlichen Dinge, wie aus der realen Unterordnung derselben unter die Gestirne leitet er den Einfluss der letzteren auf unser Leben und auf Alles, was auf der Erde geschieht, die Macht des Geschickes ab [5]). Allein er gesteht dennoch zu, dass ausser der Alles beherrschenden Nothwendigkeit ebenso Freiheit und Zufall zur Geltung komme [6]); denn die Tafel des

---

[1]) Ibid. p. 631. Sic igitur providentia de generibus ad species de speciebus ad individua de individuis ad sua principia repetitis anfractibus rerum originem retorquebat.

[2]) Ibid. p. 631.

[3]) Ibid. p. 630. In Deo, Noy scientia est, in coelo ratio, in syderibus intellectus, in magno vero animali cognitio viget, viget et sensus, causarum procedentium fomitibus enutritus. Ex mente enim coelum, de coelo sydera de syderibus mundus unde viveret, unde discerneret, linea continuationis excepit. Mundus igitur quiddam continuum, et in ea catena nihil vel dissipabile vel abruptum; unde illum rotunditas, forma perfectior, circumscribit.

[4]) Ibid. p. 632 sqq.

[5]) Ibid. p. 631 sqq. Hist. litt. de la France. T. XII. p. 27.

[6]) Ibid. p. 633.

Geschickes ist begränzt, der Spiegel der Vorsehung aber unendlich, jene umfasst nur das Zeitliche, diese das Ewige.

Wir sehen hierin nur eine ziemlich treue Reproduction der platonischen Weltanschauung mit Bildern einer lebhaften Phantasie verwoben. — Die Sinnenwelt, so weit sie eben durch den sinnlichen Wahrnehmungsprocess erfasst wird, hat daher bei ihm nur eine phänomenale Bedeutung, doch lösen sich ihm die Individuen nicht schlechthin in die Einheit der Art auf, sondern es giebt auch Ideen der Individuen. — Diese ewigen Ideen treten als ein Bleibendes, Beharrliches der flüchtigen Erscheinung gegenüber und wir vermögen sie in den allgemeinen Begriffen zu erkennen, welche trotz aller Veränderung dieselben bleiben und einer Vermehrung oder Verminderung unfähig sind. Dazu gehören aber auch alle Bestimmungen der aristotelischen Kategorien, alle Accidenzen der Dinge, die nur insofern dem Wechsel unterworfen erscheinen, als sie an den sinnlichen Körpern vorkommen, sonst aber an sich in ihrer Unwandelbarkeit bestehen [1]). Diese von Johann von Salisbury geschilderte Ansicht des Bernhard von Chartres findet sich in dem Commentar zur Aeneide. Er sucht darin den Versen Virgils eine philosophische Bedeutung abzugewinnen, ja er glaubt, die ganze platonische Philosophie daraus lesen zu können. Hier unterscheidet er die verschiedenen Arten des Seins, und zwar körperliches und geistiges Sein und die Accidenzen von beiden. Der Körper ist eine niedere Stufe des Seins, denn derselbe ist veränderlich, unvernünftig und theilbar, während der Geist unsterblich, vernünftig und untheilbar ist, auch herrscht der Geist, während der Körper beherrscht wird. Aber selbst die Accidenzen haben ein höheres Sein, als der Körper, denn sie sind unkörperlich und haben eine unveränderliche Substanz ihrer selbst zum Lose empfangen [2]). Da

---

[1]) Joh. Saresb. Met. l. II. c. 17. Proprie et vere dicuntur esse universalia. Esse autem, inquit Boëthius, ea dicimus, quae neque intensione crescunt neque retractione minuuntur, sed semper suae naturae subnixa subsidiis esse custodiunt. Haec autem sunt quantitates etc. Quae quidem corporibus adjuncta mutari videntur, sed in natura sui immutabilia permanent.

[2]) Ouvr. inéd. d'Ab. p. 642. Accidentibus etiam inferius est, cum illa incorporalia sint, ut ait Boëthius, immutabilem sui substantiam sortita. Itaque corpus inferius spiritibus et accidentibus.

nun Bernhard individuelle Essenzen der Einzelndinge angenommen zu haben scheint, diese aber als das wahrhaft Reale der Dinge ewig und unveränderlich, aber auch der Zahl nach sich gleichbleibend, keiner Vermehrung und Verminderung fähig sind, so bliebe nichts Anderes zur Erklärung der veränderlichen Zahl der erscheinenden Dinge der Sinnenwelt und ihrer Modificationen übrig, als vorauszusetzen, dass die ewigen Accidenzen in den individuellen Essenzen zusammentreffen und in ihnen zeitweilig und zwar stets in verschiedener Weise sich verbinden [1]. Es wäre dieses die natürliche Consequenz der gemachten Voraussetzungen. Würde der Schöpfungsbegriff mehr zur Geltung gelangen, so könnte man auch annehmen, dass das Herantreten der Accidenzen an das übersinnlich Reale, um das Sinnliche zu constituiren, durch ein specielles Machtwort des Schöpfers geschehe, doch mangeln uns darüber genauere Aufschlüsse.

Zwar hält sich Bernhard von Chartres von einigen Ausschreitungen des Realismus ferne, er ist jedoch von solchen nicht frei, wenn er den Accidenzen einen substanzialen Bestand zuschreibt. Es muss daher wirklich befremdend erscheinen, wie Bernhard von Chartres meinen konnte, auf diese Weise eine Ausgleichung des Gegensatzes zwischen aristotelischer und platonischer Lehre erzielen zu können, und mit Recht haben schon seine Zeitgenossen dieses Bemühen als ein vergebliches bezeichnet [2]. Bernhard von Chartres scheint das theologische Gebiet wenig berücksichtigt zu haben, sondern ist ganz dem Platonismus ergeben; er mag auch nur deshalb der Anklage entgangen sein, weil er sich an den dialektischen Streitigkeiten wenig oder gar nicht betheiligte und seine Lehre in eine allegorische Hülle kleidete. Zugleich ist es nicht unwahrscheinlich, dass man so lange einer philosophischen Welt-

---

[1]) Joh. Saresb. Metal. l. II. c. 17. Rerum omnium corporalium numerus consistit in his (ideis sc.) et sicut in libro de libero arbitrio videtur adstruere Augustinus, quia hae semper sunt, etiamsi temporalia perire contingat, rerum numerus nec minuitur nec augetur.

[2]) Ibid. Egerunt operosius Bernardus Carnotensis et ejus sectatores ut componerent inter Aristotelem et Platonem, sed eos tarde venisse arbitror et laborasse in vanum ut reconciliarent mortuos, qui quamdiu in vita licuit dissenserant.

anschauung ungestört huldigen konnte, so lange man sich nur nicht herausnahm, christliche Dogmen durch sie zu deuten. oder sogar die philosophischen Ergebnisse denselben entgegenzustellen. Dass die Kirche mit wachsamem Auge auch die Vertreter der von ihr selbst begünstigten realistischen Gedankenrichtung beachtete, davon giebt einer der Nachahmer des Bernhard von Chartres [1]) einen deutlichen Beweis. Dieser ist:

8. Wilhelm von Conches.

Er war zu Conches, einem kleinen Orte in der Normandie, 1080 geboren und soll mit ziemlichem Erfolge bis über die Mitte des zwölften Jahrhunderts zu Paris gelehrt haben. Er scheint sich vorzugsweise mit Grammatik und Philosophie beschäftigt zu haben. Hinsichtlich der Letzteren war Plato sein Führer, doch wusste er seinen Vorträgen auch einige Lehrsätze des Aristoteles einzuflechten. Er soll auch den Lehren Demokrits und Epikurs nicht abgeneigt gewesen sein und sie bei seinen Darstellungen in Anwendung gebracht haben [2]). Die Hist. litt. sieht in ihm den Lehrer Heinrich's II. von England, allein es stellt sich dieses als unrichtig heraus [3]). Sein Tod fällt auf das Jahr 1150 o. 1154 [4]). Es werden ihm verschiedene Schriften zugeschrieben, eine unter dem Titel: „De opere sextae diei". Dieselbe wurde im 15. Jahrhundert ohne Angabe des Jahres und Namens gedruckt, scheint aber heutzutage zu den grössten Seltenheiten zu gehören. Die grösste Schrift führt den Titel: „Magna de naturis philosophia"; sie wurde herausgegeben 1474 in zwei Foliobänden. Den Verfassern der Hist. litt. stand noch ein incompletes Exemplar derselben zu Paris zu Gebote, es ist dieses jedoch bis jetzt in den Bibliotheken zu Paris nicht wieder aufgefunden worden. Es soll diese Schrift eine Art Realencyklopädie sein [5]), in der aber

---

1) Joh. Saresb. Metal. l. I. c. 24.
2) Hist. litt. de la France. T. IX. p. 68. Bulaeus hist. univ. Paris. T. II. p. 559.
3) Nouvelle Biogr. général. T. XXII. art. Guillaume de Conches.
4) Hist. litt. T. XII. p. 455.
5) Hist. litt. de la France. T. XII. p. 457.

die Philosophie vorzugsweise Berücksichtigung findet [1]). Eine dritte Schrift ist die „Philosophia minor"; sie ist ein Auszug aus der „Philosophia major" und ist in den Ausgaben der Schriften des Beda venerabilis enthalten unter dem Titel: „Περί διδαξέων sive quatuor libri de elementis philosophiae". In dieser Schrift finden sich alle Fragen wieder die in zwei andern Manuscripten der secunda und tertia philosophia abgehandelt werden, von denen Cousin einige Bruchstücke nebst den Ueberschriften der Capitel veröffentlicht hat [2]). Sie behandeln Fragen aus den verschiedensten Gebieten des menschlichen Wissens, wie schon die Erklärung der Philosophie als Wissenschaft von den sichtbaren und unsichtbaren Dingen andeutet. Hauréan ist der Meinung, dass der von Cousin dem Honorius von Autun zugeschriebene Commentar über Platons „Timaeus" von Wilhelm von Conches herrühren dürfte; ebenso soll er der Verfasser der „Glossae super Priscianum de constructione" sein und Glossen zu der Schrift des Boëthius „De consolatione philosophiae" geschrieben haben, die sich in der Bibliothek zu Troyes, aus der Abtei zu Clairvaux, befinden [3]). Gegen das Ende seines Lebens fasste er die Hauptsätze seiner Lehren neuerdings in einer Schrift zusammen, der er den Titel „Dragmaticon philosophiae" beilegte, die 1566 zu Strassburg in 8. erschienen ist. In dieser Schrift nimmt er auch seine früheren Lehren, die theologische Fragen, die namentlich die Trinität berührten und derentwegen er von Wilhelm von Saint-Thierry angegriffen worden war, zurück. Er bringt die philosophische Consequenz dem Christen-

[1]) B. Hauréan spricht die Meinung aus, dass die beiden erwähnten Schriften identisch sein könnten (Nouv. Biog. génér. T. XXII. art. Guill. de Conches), er stützt sich darauf, dass das Repertorium von Hain wohl die erste aber nicht die zweite Schrift verzeichnet enthält. Er meint sogar, es dürfte erlaubt sein zu zweifeln, ob sie Wilhelm von Conches angehören.

[2]) Ouvr. inéd. d'Abélard. Appendice.

[3]) B. Hauréan de la phil. scol. T. I. p. 290. Nouv. Biogr. gén. T. XXII. Guill. de Conches. Diese Glossen sind unlängst von M. Charles Jourdain unter dem Titel: Des Commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolas Triveth sur la consolation de la philosophie de Boèce im Auszuge veröffentlicht worden. Notices et Extraits des Manuscrits. T. XX. P. II.

thume zum Opfer und will lieber Christ, als Akademiker sein [1]). Die kurze Analyse der letztgenannten Schrift des Wilhelm von Conches, die Hauréan giebt, verglichen mit dem Auszuge aus dem Commentar zum Timaeus, lässt die Identität des Verfassers vermuthen. Die Lehre des Wilhelm von Conches ist sonst nur eine mehr oder minder vollständige Reproduction einer platonisirenden Weltanschauung, die mit christlichen Ideen vielfach durchwebt ist. Er verbindet damit die Behandlung einiger theologischen Fragen, die Betrachtung der sieben freien Künste und einiger Punkte der Anthropologie, endlich die Erklärung der wichtigsten Naturerscheinungen. Wenn auch im Ganzen die platonische Lehre die Basis seiner Schriften bildet, so ist er doch bemüht, sie mit dem Christenthume in Einklang zu bringen. Daher kann natürlich bei ihm von der Ewigkeit der Welt keine Rede sein, sondern er ist bemüht, den Schöpfungsbegriff festzuhalten, und tritt daher auch in der Frage über den Ursprung der Menschengeister dem Creatianismus bei [2]).

Wenn auch nach Plato die Seele aus der Weltseele stamme, so habe Plato doch nicht Präexistenz lehren wollen, und wenn auch Plato behaupte, Gott habe die Seelen über die Sterne gesetzt, so habe dieses nur den Sinn, dass der Mensch durch die Vernunft der Seele die Sterne überschreite und so Gott selbst finde [3]). Er hält es jedoch für wahrscheinlich, dass die Seele erst nach der Bildung des Leibes geschaffen und mit demselben verbunden werde, welcher Ansicht auch Plato beizustimmen scheine.

Wie viele seiner Vorgänger, so identificirt auch Wilhelm von Conches den heiligen Geist mit der Weltseele und lässt aus ihr alles Leben von der unvernünftigen Bewegung bis zum

---

[1]) Ouvr. inéd. d'Abél. p. 673. Christianus sum non accademicus.

[2]) Ibid. p. 673. Credo et sentio quotidie novas animas non ex traduce, non ex aliqua substantia, sed ex nihilo solo jussu creatoris eas creari.

[3]) Notices et Extraits des Manuscrits. T. XX. P. II. p. 77. Istud nusquam videtur in Platone quod simul omnes animae creatae sint; sed quod animiae positae sint super stellas a Domino, hoc invenitur in eo, quod sic intelligendum est. Anima posita est super stellas, quia per rationem animae transcendit homo stellas et super eas reperit creatorem, et hoc habent animae a Deo et idcirco dicit Plato, Deum posuisse animas super stellas.

vernünftigen Denken seinen Ausgang nehmen [1]), obwohl der Creationsbegriff stets betont wird. Das vernünftige Dasein des Menschen soll zur Gewinnung der Wissenschaft führen. Diese letztere theilt er in zwei Gruppen, in Weisheit und Beredsamkeit. Weisheit ist die richtige und sichere Kenntniss der Dinge; Beredsamkeit dagegen ist die Wissenschaft, das Gedachte mit dem Schmucke der Worte und der Sätze auszudrücken. Die Beredsamkeit enthält drei Theile, Grammatik, Rhetorik, Dialektik; Weisheit ist Eines mit der Philosophie [2]). Die Philosophie muss in theoretische und practische unterschieden werden. Zur letzteren gehören Oekonomik, Politik und Ethik als Theile, wogegen die theoretische Philosophie, Theologie, Mathematik und Physik umfasst. Die Theologie wendet sich der Betrachtung der unkörperlichen Dinge zu, als da sind Gott, sein Verstand, die Weltseele, die Engel [3]); Mathematik beschäftigt sich mit den quantitativen und Physik mit den qualitativen Bestimmtheiten und Verhältnissen der körperlichen Dinge [4]). Um aber eine richtige philosophische Erkenntniss zu erlangen, soll mit dem practischen Theile begonnen und zum theoretischen fortgeschritten werden und zwar in folgender Ordnung: Die Ethik soll zur Oekonomik und Politik führen, nach denen Mathemathik und Physik an die Reihe

[1]) Ibid. p. 75. Anima mundi est naturalis vigor, quo habent quaedam res tantum moveri, quaedam crescere, quaedam sentire, quaedam discernere; sed qui sit ille vigor quaeritur. Sed ut mihi videtur, ille vigor naturalis est Spiritus sanctus i. e. divina et benigna concordia, quae est id, a quo omnia habent esse, moveri, crescere, sentire, vivere, discernere. Qui bene dicitur naturalis vigor, quia divino amore omnia crescunt et vigent. Qui bene dicitur anima mundi, quia solo divino amare et caritate omnia, quae in mundo sunt vivunt, et habent vivere — — quaedam vegetat et facit crescere ut herbas et arbores, quaedam facit sentire ut bruta animalia, quaedam facit discernere ut homines, una et eadem manus anima, sed non in omnibus exercet eandem potentiam et hoc tarditate et natura corporum faciente.

[2]) Ibid. p. 72. Scientiae duae sunt species, sapientia et eloquentia. Et est sapientia rerum vera et certa cognitio. Eloquentia est scientia proferendi cognita cum ornatu verborum et sententiarum. — — Eloquentiae tres sunt partes scilicet grammatica, rhetorica, dialectica. Sapientia vero et philosophia idem sunt sed unum nomen graecum alterum latinum.

[3]) Ibid. p. 73. Et est theologica contemplatio incorporeorum, quae praeter corpora sunt, ut de Deo, de ejus mente, de anima mundi de angelis; et dicitur theologia, quasi sermo de divinis. Theos enim Deus est, logos, sermo.

[4]) Ibid. p. 73.

kommt, so dass endlich mit der Theologie geschlossen werde [1]. Das Ziel alles Wissens ist somit Theologie und in dem Streben darnach hat die Philosophie vorzugsweise über drei Punkte ein Licht zu verbreiten; nämlich, wie Gottes Allmacht der Causalgrund, seine Weisheit der Formalgrund und seine Güte der Finalgrund der Welt sei [2]. Die volle Einsicht kann aber nur durch Liebe zu Gott, die sittlichen Lebenswandel voraussetzt, gewonnen werden; denn nur Liebe zu Gott führt die Seele zu Gott zurück [3] und das Ziel ist kein anderes, als Gott zu schauen [4].

Von einigem Interesse dürfte noch die Lehre von den Thätigkeiten der menschlichen Seele sein, weil sie Aufschluss über die Behandlung psychologischer Fragen im 12. Jahrhundert zu geben vermag. Es wird ein niederes Erkenntnissvermögen einem höheren gegenübergestellt; zu dem ersteren gehört die Sinnesthätigkeit und die daraus entsprungene Einbildungskraft. Die andern Functionen der Seele hat der Mensch mit dem höheren Wesen gemein und sie machen erst eigentlich den Menschen aus [5]. Die Einbildungskraft, weil entsprungen aus der Sinnesthätigkeit, kann nur durch den Sinn Wahrgenommenes enthalten und ver-

---

[1] Ibid. p. 74. A practica ascendendum est ad theoricam, non de theorica descendendum ad practicam, nisi causa communis utilitatis. Qui vero sint illi gradus philosophiae i. e. ordo ascendendi de practica ad theoricam sic videndum est. Prius est homo instruendus in moribus per ethicam, deinde in dispensatione propriae familiae per oeconomicam, postea in gubernatione rerum per politicam. Deinde cum in istis perfecte exercitatus fuerit, debet transire ad contemplationem eorum quae sunt circa corpora per mathematicam et physicam usque ad coelestia, deinde ad contemplationem incorporeorum usque ad creatorem per theologiam, et hic est ordo philosophiae.

[2] Ibid. p. 75. Ostendit philosophia hucusque divinam potentiam, quae est efficiens causa mundi, et ejusdem sapientiam quae est formalis causa et bonitatem quae est finalis.

[3] Ibid. p. 78. Quia enim anima a Deo habet esse non revertitur ad ipsum nisi amet divinitatem, quia, nisi amet, non quaerit, nisi quaerat, non invenit, nisi inveniat, non revertatur ad ipsum.

[4] Ibid. p. 80. Te cernere finis — — — In hoc loco finis dicitur Deum cernere quia quidquid agunt sapientes ad hoc agunt, ut Deum facie ad faciem videant, quoniam haec est vera et beata vita. Principium a quo omnia habent esse. Vector, quia nos vehit per gratiam, ad quod nos non possumus pervenire per naturam. — — Terminus idem quoniam ultra ipsum nihil est petendum summum, cum sit summum bonum et perfectum bonum.

[5] Ouvr. inéd. d'Abélard. p. 672. Sunt aliae actiones, quae nobis et divinis spiritibus sunt communes quae faciunt hominem supra hominem, imo vere hominem.

arbeiten. Die Sinne sind eigentlich nur ein störendes Element für die eigentliche Thätigkeit der Seele und sie sollen nie zur Herrschaft über den Menschen gelangen; auch wäre der Mensch glücklicher, wenn er, der Sinne nicht theilhaftig, nur Verstand und Intelligenz besässe [1]). Die Seele ist im ganzen Körper gegenwärtig, nicht örtlich beschränkt, aber überall in verschiedener Wirksamkeit. Durch die Unvollkommenheit des gegenwärtigen Zustandes ist sie in der Entwickelung ihrer eigentlichen Thätigkeit abhängig von den materiellen Verhältnissen des Körpers und bedarf einer langen Uebung, um ihrer Kräfte mächtig zu werden; diese sind: der natürliche Verstand, das Talent, die Vernunft, die Intelligenz und das Gedächtniss. Das Talent ist die natürliche Kraft der Seele, das ihr Dargebotene rasch wahrzunehmen, und wird nach dem Gradè dieser Fähigkeit in ein gutes und schlechtes unterschieden. Die Vernunft (eigentlich Verstandesthätigkeit) geht durch Vermittlung der Sinne mit der Meinung hervor. Wenn die Seele ein dargebotenes Sinnenobject in seiner Quantität und Qualität genauer untersucht und mit anderen Dingen vergleicht, so kann sie das Richtige treffen, oder auch sich täuschen. Glaubt nun die Seele, das vorliegende Object habe Qualitäten, die es nicht besitzt, sei von einer Quantität, die ihm nicht zukommt, stimme mit andern Dingen überein oder nicht, wo das Gegentheil stattfindet, so besitzt die Seele eine falsche Meinung. Die Seele kann aber auch Alles dieses richtig erfasst haben, sie zaudert jedoch noch, ein endgiltiges Urtheil auszusprechen; dann ist dieses die wahre, richtige Meinung. Wenn jedoch das Urtheil der Seele über ein körperliches Ding durch Auctoritäten (assensu sapientium) oder mit nöthigenden Beweisgründen unterstützt wird, so ist dieses Vernunft (Verstand). Es besteht daher die Vernunft in dem sicheren und festen Urtheile über körperliche Dinge [2]). Dieselben Unterschiede werden hinsichtlich der unkörperlichen Dinge gemacht, nur entsteht aus dem rich-

---

[1]) Ibid. p. 671. Ad servitium non ad dominium dati sunt sensus homini, nec per ros beatior, imo miserior efficitur homo. Si enim retinens rationem et intelligentiam istis careret, non solum beatior sed beatissimus esset.

[2]) Ibd. p. 674. Ratio est certum et firmum judicium de re corporea. — Notices et extraits des Manuscrits T. XX. P. II. p. 81, 82.

tigen Urtheile über sie Intelligenz, das speculative Denken. Intelligenz komme aber nach Plato nur Gott und einigen Auserwählten zu, sie wird aber nur auf Grundlage der Vernunft gewonnen. Die ersten Menschen mussten bei der Untersuchung der Wirksamkeit körperlicher Dinge auch auf Sachen stossen, die sie eben nicht als blosse Wirksamkeit der Körper ansehen konnten; sie waren somit zur Voraussetzung eines nicht körperlichen Agens genöthigt, was sie Geist nannten. Die ersten Philosophen kamen durch die Intelligenz auf ähnliche Weise zur Voraussetzung einer letzten Ursache oder Gottes; denn indem die denkende Betrachtung sie dazu führte, dass manche Wirkungen weder den Menschen, noch der Natur, noch einem Engel zugeschrieben werden können, kamen sie zur Ueberzeugung von der Existenz einer unsichtbaren Substanz, welcher jene Thätigkeiten angehören, und darauf bemühten sie sich, dieselbe ihrem Wesen entsprechend zu fassen, obwohl dies nie vollkommen gelungen ist. — Das Gedächtniss ist endlich die Kraft, alles einmal Gedachte fest zu behalten. — Das sinnliche Streben und der Kampf der Begierden, der Concupisens und Leidenschaften, soll in der Mythe von Orpheus und der Eurydice dargestellt sein, die daher von ihm in dieser Weise interpretirt wird [1]).

Durch diese Behandlung psychologischer Fragen, meint Hauréau [2]), scheine hervorzugehen, dass wahrscheinlich auch die aristotelische Schrift περὶ ψυχῆς in den Schulen gebraucht wurde, wenigstens konnte Wilhelm von Conches die psychologischen Erklärungen unmöglich aus dem Timaeus geschöpft haben.

An diese Vertreter des Platonismus lässt sich noch ein anderer anreihen, obwohl er etwas später als Lehrer auftrat, nämlich:

3. Walter von Mortagne.

Er war zu Anfang des 12. Jahrhunderts zu Mortagne, einem kleinen Orte in Flandern, geboren, trat zu Paris als Lehrer der Rhe-

---

[1]) Notices et extraits des Manuscrits T. XX. P. II. p. 80. 81.
[2]) De la phil. scolastique T. I. p. 294.

torik und Philosophie auf, wandte sich aber später der Theologie zu und hielt theologische Vorträge zu Rheims und Laon und andern Orten. Johannes von Salisbury war von 1136—1148 sein Schüler. Er starb als Bischof von Laon 1173. — Von seinen Schriften besitzen wir nur einige kleinere theologische Abhandlungen in Form von Briefen. Er ist im Ganzen dem Platonismus ergeben und wendet seine philosophischen Ansichten auch in der Theologie an. Doch will er nicht zu Jenen gehören, die mit Hilfe der Philosophie in alle Geheimnisslehren der Religion Licht zu bringen im Stande zu sein glauben; deshalb will er schon den Bemühungen Abälards nicht beipflichten und äussert über das Vorgehen des Letzteren sein Bedenken [1]).

Jedoch scheint seine Lehre von einer pantheistischen Färbung nicht freigewesen zu sein, indem er bei der Betrachtung der Allgegenwart Gottes bemüht ist nachzuweisen, dass Gott nicht seiner Wirksamkeit, sondern auch seinem Wesen nach überall gegenwärtig gedacht werden müsse [2]).

Im Streite zwischen den Nominalisten und Realisten soll er einen Vermittlungsversuch gemacht haben, indem er behauptete, dass die Universalien essentiell mit den Individuen vereinigt seien und es sonach auf den Zustand ankomme, nach welchem man das Individuum betrachte; die allgemeinen Begriffe treten als festgehaltene Zustände des Individuellen auf [3]). Wir erblicken darin nur einen Vermittlungsversuch, in dem zwar der Realismus festgehalten, aber jede grobe Uebertreibung vermieden wird. Ob übrigens Walter von Mortagne der Urheber dieser Ansicht gewesen sei oder nicht, lässt sich nicht

---

[1]) In dem Briefe an Abälard in Dachery Spicil. II. p. 473, worin er die Fehler der Theol. christ. hervorhebt und zu widerlegen sucht.

[2]) Ibid. p. 467 sqq.

[3]) Joh. Saresb. Metal. l. II. c. 17. Eorum vero qui rebus inhaerent multae sunt et diversae opiniones. Siquidem hic, ideo quod omne quod unum est, numero est, aut rem universalem aut unam numero esse aut omnino non esse concludit. Sed quia impossibile, substantialia non esse existentibus his quorum sunt substantialia, denuo colligunt, universalia singularibus quod ad essentiam unienda. Partiuntur itaque status duce Gautero de Mauretania et Platonem in eo quod Plato est dicunt individuum; in eo quod homo speciem, in eo quod animal genus sed subalternum; in eo quod substantia generalissimum. Habuit hoc opinio aliquos assertores sed pridem hanc nullus profitetur.

feststellen; denn dieselbe wird in der Schrift „De gen. et spec." ohne Nennung desselben angeführt [1]).

Der Sache nach verwandt mit der Ansicht des Walter von Mortagne stellt sich die als Lehre von der Indifferenz bezeichnete Auffassungsweise der Universalien dar, nur tritt das Festhalten an der individuellen Substanz des Aristoteles klarer hervor und man möchte diese Ansicht einen realistischen Nominalismus nennen. Die Lehre von der Indifferenz findet sich ausführlicher dargestellt in den Glossen Abälards über Porphyrius [2]), in der Schrift „De gen. et speciebus" [3]) und in einem Manuscripte unter dem Titel „De eodem et diverso", das sich in Paris befindet und zuerst von Jourdain [4]), und neulich von Hauréau [5]) einer kritischen Durchsicht unterzogen wurde. Die letztgenannte Schrift hat Adelard von Bath zu ihrem Verfasser und ihre Abfassung setzt Jourdain in die Zeit von 1105—1116.

4. Adelard von Bath.

Von diesem Vertreter der Philosophie ist wenig Genaueres bekannt. Zu England geboren besuchte er die Schule zu Tours und Laon, wo er vorzugsweise dialektische und theologische Studien betrieb; es ist aber zugleich wahrscheinlich, dass er die Schulen zu Paris besuchte. Alle so gewonnenen Kenntnisse mögen ihn nicht vollkommen befriedigt haben und er soll durch seinen Drang nach Erweiterung seiner positiven Kenntnisse dazu bewogen worden sein, weitere Reisen zu unternehmen. Als er nach Tours zurückgekehrt war, setzte er seine Studien mit allem Eifer fort, ging aber noch einmal nach Italien nach Salerno, wo er sich namentlich durch den Unterricht eines Arztes mit naturwissenschaftlichen Kenntnissen bereicherte; es war eben daselbst seit der Mitte des elften

---

[1]) De gen. et spec. p. 513. 514.
[2]) Rémusat Abélard T. II. p. 99.
[3]) Ouvr. inéd. d'Abélard p. 518.
[4]) Recherches critiques.
[5]) De la phil. scol. T. I. p. 255 sqq.

Jahrhundertes arabische Naturwissenschaft und Mathematik in Ehren. Es ist zwar zweifelhaft, ob Adelard auf seinen Reisen in directen wissenschaftlichen Verkehr mit einigen gelehrten Arabern gekommen sei, so viel aber steht fest, dass er seine Kenntnisse aus der Naturwissenschaft sich nicht in Paris erwerben konnte, da in den ersten Jahren des zwölften Jahrhundertes der Eifer für das Studium der Naturwissenschaft kein grosser war. Er wird für den Verfasser der arabisch-lateinischen Uebersetzung des Euklid gehalten [1]). Seine physikalischen Kenntnisse hat er in einer eigenen Schrift, „Per difficiles quaestiones naturales" zusammengefasst und giebt, wie es scheint, darin auch eine Gesammtauffassung des Kosmos, wie sie der damaligen Zeit eigen war. Auch scheint diese Schrift vielfach benützt worden zu sein. Die Schrift „De eodem et de diverso" ist in eine Allegorie gekleidet; tiefere Studien auf dem Gebiete der Philosophie werden der Weltlust Philokosmie entgegengestellt. Darin hat er sich auch über die Bedeutung der Universalien ausgesprochen. Eigentlich existirt überall nur ein Individuelles, dieses ist aber immer zugleich das Allgemeine, so zwar, dass in dem Individuum immer zugleich seine Art, Gattung und das Allgemeinste gefunden wird und es nur darauf ankommt, wie man das Individuum auffasst. Wird das erscheinende Ding in seiner ganzen Eigenthümlichkeit gefasst, so ist es Individuum, wie Sokrates, Plato u. s. w. Fasst man aber in dem Individuum nur das, was durch das Wort Mensch bezeichnet wird, so giebt dieses die Art; betrachtet man in demselben das, was durch das Wort Thier bezeichnet wird, so giebt dieses die Gattung. Wird nun ein Ding als Art gefasst, so werden dadurch die individuellen Formen nicht aufgehoben oder geleugnet, sondern nur unberücksichtigt gelassen, ebenso werden die Formen der Art bei der Auffassung des Dinges als Gattung nicht beachtet. Der niedere Begriff enthält somit den ganzen höheren in sich, nur haben sich mit demselben noch determinirende Formen verbunden. Das einzige Wissen der Nichteingeweihten besteht in der Betrachtung und Auffassung der Dinge in ihrer Indivi-

[1]) Nouv. Biogr. gén. T. I. art. Adélard de Bath.

dualität, die Fassung derselben als Arten fällt nicht nur den gewöhnlichen Menschen, sondern selbst den Jüngern der Wissenschaft schwer. Die sinnliche Wahrnehmung schiebt dieser abstracten Fassung immer wieder die sinnlichen Bilder in ihrer räumlichen Bestimmt- und Begränztheit vor, so dass man sich nicht zur reinen Anschauung der Art zu erheben vermag, indem sie wie durch einen Nebelschleier getrübt ist. Diese Störung der Vernunftbetrachtung findet jedoch nur bei uns Sterblichen statt. Der göttliche Verstand dagegen erfasst sogleich das reine Wesen oder die Formen gesondert, oder Alles zugleich ohne Störung der Einbildungskraft. Denn bevor alle Dinge in ihrer Zusammensetzung existirten, waren sie im göttlichen Verstande einfach [1]. — Es soll durch diese Auf-

---

[1]) Hauréau. De la phil. scol. T. I. p. 255. Genus et species, de his enim sermo, esse et rerum subjectarum nomina sunt. Nam si res consideres, eidem essentiae et generis et speciei et individui nomina imposita sunt, sed respectu diverso. Volentes enim philosophi de rebus agere, secundum hoc quod sensibus subjectae sunt, secundum quod a vocibus singularibus notantur, et numeraliter diversae sunt, individua vocaverunt, scilicet Platonem, Socratem et caeteros. Eosdem, autem, aliter intuentes, videlicet non secundum quod sensualiter diversi sunt, sed in eo quod notantur ab hoc voce homo, speciem vocaverunt. Eosdem item in hoc tantum quod ab hoc voce animal notatur considerantes, genus vocaverunt. Nec tamen in consideratione speciali, formas individuales tollunt, sed obliviscuntur, cum a speciali nomine non ponantur. Nec in generali species ablatas intelligunt, sed inesse non attendunt, vocis generalis significatione contenti. Vox enim haec animal jure illa notat subjecta cum animatione et sensibilitate; haec autem homo totum illud et insuper cum rationalitate et mortalitate; Socrates vero illud idem addita insuper numerali accidentium discretione etc. — De gen. et spec. p. 518. Nunc itaque illam quae de indifferentia est, sententiam perquiramus. Cujus hoc est positio: Nihil omnino est praeter individuum; sed et illud aliter et aliter attentum species et genus et generalissimum est. Itaque Socrates in ea natura in qua subjectus est sensibus, secundum illam naturam quam significat adesse Socrati, individuum est ideo quia tale est proprietas cujus nunquam tota reperitur in alio. Est enim alter homo, sed Socratitate nullus homo praeter Socratem. De eodem Socrate quandoque habetur intellectus non concipiens quidquid notat haec vox Socrates; sed Socratitatis oblitus, id tantum perspicit de Socrate quod natat idem homo, i. e. animal rationale mortale, et secundum hoc species est; est enim praedicabilis de pluribus in quid de eodem statu. Si intellectus postponat rationalitatem et mortalitatem, et id tantum sibi subjiciat quod notat haec vox animal, in hoc statu genus est. Quod si, relictis omnibus formis, in hoc tantum consideremus Socratem, quod notat substantia, generalissimum est. Idem de Platone dicas per omnia. Quod si quis dicat proprietatem Socratis in eo quod est homo non magis esse in pluribus quam ejusdem Socratis in quantum est Socrates; aeque enim homo qui est Socraticus in nullo alio est nisi in Socrate, sicut ipse Socrates; verum, quod concedunt;

fassung zugleich der Gegensatz aristotelischer und platonischer Anschauungsweise beseitigt sein; denn da das sinnlich wahrgenommene Ding sich zugleich als Individuum, als Art, als Gattung darstelle, so habe Aristoteles mit vollem Rechte behauptet, dass die Universalien nur in den sinnlichen Dingen existiren, denn sie sind eigentlich alles Sinnliche, wenn es nur schärfer betrachtet wird. Da aber Niemand die allgemeinen Begriffe rein zu fassen vermag, so setzte sie Plato mit Recht ausser das Bereich der sinnenfälligen Dinge, nämlich in den göttlichen Verstand, so dass Plato wie Aristoteles eigentlich dasselbe lehren [1]. Nur der Standpunkt beider Philosophen sei verschieden; der eine habe den theocentrischen Standpunkt gewählt und fasse die Universalien so, wie sie von hier aus sich der denkenden Betrachtung darbieten, der Andere steht in der Peripherie des Kreises, wo sich die realen Gestaltungen nur als eine Vielheit von Individuen darstellen.

Aus den angeführten Stellen geht hervor, dass die Vertreter der dargestellten Ansicht dem Eklekticismus huldigten, weshalb man auch nicht einmal Adelard von Bath als Urheber dieser Lehre ansehen kann, ja es ist wahrscheinlich, dass neben ihm noch mancher Lehrer seiner Zeit einer derartigen Anschauungsweise huldigte. Das Streben, die Differenz zwischen aristotelischer und platonischer Lehrweise auszugleichen, das sich auch bei andern Männern dieser Zeit findet, weist darauf hin, dass man des dialektischen Haders schon ziemlich müde geworden war und eine endliche Beilegung des Streites wünschte.

---

ita tamen determinandum putant. Socrates in quantum est Socrates nullum prorsus indifferens habet, quod in alio inveniatur; sed in quantum est homo plura habet indifferentia, quae in Platone et in aliis inveniuntur. Nam et Plato similiter homo est, ut Socrates quamvis non sit idem homo essentialiter qui est Socrates. Idem de animali et substantia.

[1]) Hauréau de la phil. scol. T. I. p. 256. Quum igitur illud id quod vides et genus et species et individuum sit, merito ea Aristoteles non nisi in sensibilibus esse proposuit; sunt et enim ipsa sensibilia quaevis accutius considerata. Quum vero ea, in quantum dicuntur genera et species, nemo sine imaginatione per se pureque intuetur, Plato extra sensibilia, scilicet in mente divina, conspici et existere dixit. Sic viri illi, licet verbo contrarii videantur, re tamen idem senserunt. Nec tamen ego id ad unum reseco ut omnia omnium verba a falsitate absolvam.

Dass dieser Erklärungsversuch dem Nominalismus sich zuwendet, ist wohl ersichtlich, aber er ist dem Realismus nicht feindlich. Es wird dabei die ideale Einheit der Substanz des mundanen Seins dennoch festgehalten und die Substanz geht nach Adelard in eine Besonderung ein, jedoch nicht so, dass jeder Stufe der Begriffsentwicklung eine Stufe des Seins entspreche, sondern mit der Erscheinung der individuellen Dinge tritt an dem Individuum die ganze Reihe der ihm übergeordneten Begriffe hervor. Für die denkende Auffassung ist daher das Individuum das Erste, aber bei der realen Entfaltung der Dinge geht Individuelles und Universelles zugleich aus der allgemeinen Substanz hervor, beides wird zugleich wirklich. Dabei aber ist freilich das Universelle das eigentlich Constitutive in dem sinnlichen Dinge. Daher waltet doch noch der Realismus vor, womit auch die übrigen, einer platonischen Weltanschauung entnommenen Sätze Adelards übereinstimmen. Auch hat diese Ansicht immer für eine realistische gegolten [1]). Ueberhaupt vermögen wir in der ganzen Lehre kaum etwas Anderes, als eine Fortbildung der abgeänderten Lehre Wilhelms von Champeaux zu erkennen.

Was nun die übrigen philosophischen Anschauungen Adelards betrifft, so liegen uns nur die Auszüge aus dem Manuscripte in den kritischen Untersuchungen Jourdains vor. Darnach zeigt es sich, dass Adelard die platonische Lehre nicht in ihrer ganzen Tiefe erfasst hat, wenn er sich auch die Hauptsätze derselben aneignete. Wir begnügen uns daher nur damit, einige Hauptpunkte anzudeuten, die eben den Untersuchungen Jourdains entnommen sind. So wie Adelard eine Vermittlung zwischen Plato und Aristoteles für möglich hält, so sollen die philosophischen Bemühungen überhaupt mit einander nicht im Widerspruche stehen, sondern die einzelnen Philosophen haben nur verschiedene Wege eingeschlagen, um zur Erkenntniss des Wahren zu gelangen. Als einem Platoniker ist ihm das Misstrauen gegen die sinnliche Wahrnehmung eigen, deren Ungenügenheit in der wahren Auffassung

---

[1]) Rémusat. Abélard Glossulae sup. Porph. T. II. p. 99. De gen. et spec. p. 513. Johannes Saresb. Metal. l. II. c. 17.

der Dinge er hervorhebt, so dass die aus sinnlicher Erfahrung gewonnenen Resultate nicht eigentliches Wissen, sondern nur ein Meinen sind. — Alles creatürliche, endliche Sein ist Abbild des unendlichen, göttlichen Seins; die Seele speciell ist ein Ebenbild des göttlichen Verstandes und besitzt ihrem Wesen nach die ungetrübten Anschauungen des wahren Seins der Dinge, welche reine Erkenntniss nur getrübt und gestört wird durch die Verbindung der Seele mit der irdischen Hülle des Körpers. Wir finden also den Begriff der Anamnese wieder und im Leben das Streben, sich zu reinerer Erkenntniss aufzuschwingen, um sich durch höhere Einsicht zu befreien von den Fesseln der Blindheit der Sinne. Durch den Körper ist gewissermassen die Seele sich selbst entfremdet worden und nur durch eifriges Bemühen auf dem Gebiete der Philosophie kommt sie, möchte man sagen, wieder zu sich selbst. Das Körperliche allein ist der Veränderung fähig; nur in ihm können Qualitäts- und Quantitätsunterschiede bestehen; die Seele dagegen ist, von der Veränderung ausgeschlossen, ein in sich selbst Gleiches und ganz Selbstständiges. Ihrem einfachen Wesen entsprechend kommt ihr sinnliche Begierlichkeit und sinnliches Streben nicht zu, sondern nur insofern sind dieses Qualitäten der Seele, als sie mit dem Körper verbunden und zur Herrin desselben, zur Herrschaft über das Unvernünftige berufen ist. — Es wird zwar auch hin und wieder auf einzelne Lehren des Aristoteles Rücksicht genommen, ja sogar der Atomismus beachtet, doch vermag nichts die fertige platonische Grundanschauung wesentlich zu ändern.

VII. Weitere Vermittelungsversuche zwischen Nominalismus und Realismus.

Die Lehre von der Indifferenz scheint durch Joscelin, Bischof von Soissons, eine noch stärkere Wendung zum Nominalismus erlangt zu haben. Joscelin stammte aus einer vornehmen Familie zu Vierzi und fleissige Studien in seiner Jugend befähigten ihn bald zum Lehrer. Er scheint im Anfange des 12. Jahrhunderts zu Paris neben Abälard aufgetreten zu sein, und zwar in der Zeit, als Abälard gegen Wilhelm von Champeaux auf dem Kampfplatze der Dialektik erschien. Später wurde er Bischof von Soissons, bekleidete aber dabei auch die Würde eines Staatsrathes. Er war ein intimer Freund des hl. Bernhard und betheiligte sich an dem Concil zu Sens. Hier war er einer der Gegner Abälards und untersuchte eben so die Lehre Gilberts de la Porrée, die er als heterodox ansah. Er starb im Jahre 1151. Unter seinen theologischen Schriften sind die Auslegung des Glaubensbekenntnisses und des Gebetes des Herrn zu erwähnen, doch sind sie mehr für den Unterricht und die Erbauung der Gemeinde, als zur Förderung wissenschaftlicher Erkenntniss berechnet. Er ist darin im Uebermaasse orthodox und verlangt z. B., ein Sünder soll das Glaubensbekenntniss nicht hersagen, weil er nothwendiger Weise lügen müsste, indem sein Leben der bekannten Lehre widerspreche. — Ueber die übrige Lehre Joscelins sind wir nur sehr unvollkommen unterrichtet. Wir wissen nur, dass er das subjective Zusammenfassen der Individuen im Artbegriffe stark betont habe und darin allein das Universale erblicken wollte [1]).

---

[1]) Joh. Saresb. Metal. l. II. c. 17. Est et alius qui cum Gausleno Suessionensi episcopo universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis endem demit. Hist. litt. de la France T. IX. p. 187. T. XII. p. 412 sqq.

der Dinge er hervorhebt, so dass die aus sinnlicher Erfahrung gewonnenen Resultate nicht eigentliches Wissen, sondern nur ein Meinen sind. — Alles creatürliche, endliche Sein ist Abbild des unendlichen, göttlichen Seins; die Seele speciell ist ein Ebenbild des göttlichen Verstandes und besitzt ihrem Wesen nach die ungetrübten Anschauungen des wahren Seins der Dinge, welche reine Erkenntniss nur getrübt und gestört wird durch die Verbindung der Seele mit der irdischen Hülle des Körpers. Wir finden also den Begriff der Anamnese wieder und im Leben das Streben, sich zu reinerer Erkenntniss aufzuschwingen, um sich durch höhere Einsicht zu befreien von den Fesseln der Blindheit der Sinne. Durch den Körper ist gewissermassen die Seele sich selbst entfremdet worden und nur durch eifriges Bemühen auf dem Gebiete der Philosophie kommt sie, möchte man sagen, wieder zu sich selbst. Das Körperliche allein ist der Veränderung fähig; nur in ihm können Qualitäts- und Quantitätsunterschiede bestehen; die Seele dagegen ist, von der Veränderung ausgeschlossen, ein in sich selbst Gleiches und ganz Selbstständiges. Ihrem einfachen Wesen entsprechend kommt ihr sinnliche Begierlichkeit und sinnliches Streben nicht zu, sondern nur insofern sind dieses Qualitäten der Seele, als sie mit dem Körper verbunden und zur Herrin desselben, zur Herrschaft über das Unvernünftige berufen ist. — Es wird zwar auch hin und wieder auf einzelne Lehren des Aristoteles Rücksicht genommen, ja sogar der Atomismus beachtet, doch vermag nichts die fertige platonische Grundanschauung wesentlich zu ändern.

VII. Weitere Vermittelungsversuche zwischen Nominalismus und Realismus.

Die Lehre von der Indifferenz scheint durch Joscelin, Bischof von Soissons, eine noch stärkere Wendung zum Nominalismus erlangt zu haben. Joscelin stammte aus einer vornehmen Familie zu Vierzi und fleissige Studien in seiner Jugend befähigten ihn bald zum Lehrer. Er scheint im Anfange des 12. Jahrhunderts zu Paris neben Abälard aufgetreten zu sein, und zwar in der Zeit, als Abälard gegen Wilhelm von Champeaux auf dem Kampfplatze der Dialektik erschien. Später wurde er Bischof von Soissons, bekleidete aber dabei auch die Würde eines Staatsrathes. Er war ein intimer Freund des hl. Bernhard und betheiligte sich an dem Concil zu Sens. Hier war er einer der Gegner Abälards und untersuchte eben so die Lehre Gilberts de la Porrée, die er als heterodox ansah. Er starb im Jahre 1151. Unter seinen theologischen Schriften sind die Auslegung des Glaubensbekenntnisses und des Gebetes des Herrn zu erwähnen, doch sind sie mehr für den Unterricht und die Erbauung der Gemeinde, als zur Förderung wissenschaftlicher Erkenntniss berechnet. Er ist darin im Uebermaasse orthodox und verlangt z. B., ein Sünder soll das Glaubensbekenntniss nicht hersagen, weil er nothwendiger Weise lügen müsste, indem sein Leben der bekannten Lehre widerspreche. — Ueber die übrige Lehre Joscelins sind wir nur sehr unvollkommen unterrichtet. Wir wissen nur, dass er das subjective Zusammenfassen der Individuen im Artbegriffe stark betont habe und darin allein das Universale erblicken wollte [1]).

---

[1]) Joh. Saresb. Metal. l. II. c. 17. Est et alius qui cum Gausleno Suessionensi episcopo universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis endem demit. Hist. litt. de la France T. IX. p. 187. T. XII. p. 412 sqq.

So hätte hier freilich das Universelle die reale Bedeutung in dem Individuum verloren. Allein wir sind hier auf die einzige Mittheilung des Johannes von Salisbury beschränkt. Diese Ansicht überging in eine andere, bei der das Wort „maneries" eingeführt wurde [1]), wobei aber noch unentschieden ist, ob in dieser Ansicht ein grösseres Hinneigen zum Nominalismus oder eine Wendung zum Realismus erblickt werden soll. Wird nämlich das Wort maneries dem colligere näher gestellt, so erhalten wir ein stärkeres Hervortreten des Nominalismus, wenn es jedoch in der Bedeutung, Art und Weise, zur Bezeichnung einer Sorte diente, so käme man dabei auf eine ähnliche Lehre, wie die vom Status des Walter von Mortagne [2]).

Aehnliche Vermittelungsversuche, welche zu gleicher Zeit die äussersten Consequenzen des Realismus, wie die Härten des Nominalismus zu vermeiden bemüht waren, mag es viele gegeben haben, wie aus den Berichten des Johannes von Salisbury, dann aus der Schrift „De generibus et speciebus" und den „Glossulae super Porphyrium" Abälards hervorgeht. Es muss sich jedoch das ganze Treiben meist nur auf die engen Grenzen der Schule beschränkt haben, denn keiner dieser Versuche vermochte einen durchgreifenden Einfluss auf die Umgestaltung der Wissenschaft auszuüben. Es hatte aber dieser Streit entgegengesetzter Ansichten zur Folge, dass der Lösung tieferer philosophischer Probleme die Aufmerksamkeit entzogen wurde und die Dialektik zeitweilig in ein gewandtes Hervorkehren von Spitzfindigkeiten ausartete, was auch nicht ohne Einfluss auf das Studium der Theologie blieb, indem auch auf diesem Gebiete eine Menge unnützer Fragen behandelt wurden. Der Streit setzt sich so lange fort, bis die dem Nominalismus

[1]) Ibid. Est aliquis, qui confugiat ad subsidium novae linguae, quia latinae peritiam non satis habet; nunc enim quum genus audit vel species, res quidem dicit intelligendas universales, nunc rerum maneriem interpretatur; hoc autem nomen in quo auctorum invenerit vel hanc distinctionem, incertum habeo, nisi forte in glossematibus aut modernorum linguis doctorum. Sed et ibi quid significet, non video, nisi rerum collectionem cum Gausleno aut rem universalem, quod tamen fugit maneriem dici, nam ad utrumque potest ab interpretatione nomen referri, eo quod Maneries rerum numerus aut status dici potest, in quo talis permanet res; nec deest, qui rerum status attendat et eos genera dicit esse et species. De gen. et spec. p. 523.

[2]) Du Cange. Maneries.

günstigeren Lehrsätze des Aristoteles die Oberhand über den platonischen Realismus erlangten. — Diesen Streit genau im Einzelnen zu verfolgen, liegt ausserhalb des Bereiches unseres Vorhabens, nur sei noch erwähnt, dass man den nicht ins Extrem gehenden Nominalismus als Conceptualismus zu bezeichnen sich gewöhnt hat. Es wurde bei der Darstellung der Lehre Roscelins darauf hingewiesen, dass der Satz, die allgemeinen Begriffe seien nur leere Worte, eine Uebertreibung der Gegner des Nominalismus sei. Hielt man nun daran fest, dass nur Individuelles in der sinnlichen Erscheinung sich manifestire, und wollte man die allgemeinen Begriffe nicht als ideae innatae ansehen, so lag es nahe, sie für ein Product des reflectirenden Verstandes zu erklären, so dass dieselben vermöge der Spontaneität des Verstandes aus den durch die Sinne gelieferten individuellen Erscheinungen erzeugt werden, und diese Ansicht ist als Conceptualismus bezeichnet worden. Man war dabei bemüht, die einzelnen bei der Erzeugung der allgemeinen Begriffe mitwirkenden Factoren genau zu unterscheiden und die Functionen derselben festzustellen. Man hielt fest an der Unterscheidung von Ding, Verstandesbegriff und dem Ausdrucke desselben in der Rede. Aber weder der Ausdruck der Rede kann das Was der Dinge zeigen, noch der Act des Verstandes auf alles unter den Begriff Fallende hinweisen, daher kann der Verstandesbegriff nicht Alles in sich fassen. Daher stehen die allgemeinen Begriffe, die der Verstand bildet, gewissermassen in der Mitte zwischen den real erscheinenden Dingen, den Erkenntnissobjecten und zwischen den Worten [1]). Man scheint dabei genauere Beobachtungen über den psychologischen Entstehungsprocess der allgemeinen Begriffe gemacht zu haben; man wies darauf hin, dass der Begriff mit individualisirenden Theilvorstellungen zur Einheit des Bildes des

---

[1]) Giberti Porritae in Libros Boëthii „De Trinitate." Boëthii opera omnia Basilae 1570 l. I. p. 1132. Tria quippe sunt res, intellectus et sermo. — Res intellectu concipitur sermone significatur. Sed neque sermonis nota quidquid res est potest ostendere; neque intelligentiae actus in omnia, quaecunque sunt ejusdem rei, ostendere; ideoque nec conceptus omnia tenere; circa conceptum etiam remanet sermo. Non enim tantum rei significatione vox prodit quantum intelligentia concipit.

wahrgenommenen Gegenstandes verbunden ist, und erst aus dieser festen psychologischen Synthese wie durch die Auflösung eines Knotens gewonnen wird. Die Einheit des Bildes ist die vom Vorstellungsprocesse festgehaltene Form des erscheinenden Dinges, die daher ein zusammengesetztes ist und durch Absonderung des Begriffes aufgelöst werden kann [1]). Aus dem eben Gesagten ist nicht zu verkennen, dass wir es wohl kaum mit etwas Anderem, als der etwas wissenschaftlicher durchgebildeten Anschauungsweise Roscelins zu thun haben, wenn wir auch sonst nicht genauer über den Conceptualismus und seinen eigentlichen Urheber unterrichtet sind.

Genauere Aufschlüsse besitzen wir über den in der Schrift „De generibus et speciebus" enthaltenen Vermittelungsversuch zwischen Nominalismus und Realismus. Diese Schrift ist von Cousin den Schriften Abälards beigezählt worden, obwohl die diplomatischen Gründe für eine derartige Meinung ungenügend seien, wie er selbst eingesteht [2]). Von französischen Schriftstellern ist dieser Meinung Cousins meist beigepflichtet worden, weshalb die Darstellungen der Lehre Abälards mangelhaft sind. Herr Hofrath Ritter hat das Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, dass diese Schrift jedenfalls von einem anderen Verfasser, als Abälard, herrühre [3]); denn die Schreibart ist wesentlich verschieden von der Abälards; während die des Letzteren leicht, deutlich, zuweilen zierlich und beredt ist, ist die des Verfassers unbeholfen, schwerfällig und trocken, und beinahe ein barbarisches Latein. Ferner ist zu beachten, dass Johannes von Salisbury die Lehre Abälards von der in dieser Schrift vertretenen unterscheidet, und endlich führt sie Abälard selbst in den „Glossulis super Porphyrium" als die Ansicht

---

[1]) Joh. Saresb. Metal. l. II. c. 17. Alius versatur in intellectibus et eos dantaxat genera dicit esse et species. Sumunt enim occasionem a Cicerone et Boëthio, qui Aristotelem laudant auctorem, quod haec credi et dici debeant nationes. Est autem, ut aiunt, notio ex ante percepta forma cujusque rei cognitio, enodatione indigens. Et alibi: Notio est quidam intellectus et simplex animi conceptio. Eo ergo deflectitur quidquid scriptum est, ut intellectus aut notio, universalium universitatem claudat. Policrat. l. VII. c. 12.

[2]) Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard p. XIV.

[3]) Geschichte der Phil. B. VII. p. 362.

eines Andern an und bekämpft dieselbe [1]. — Das Manuscript, dem diese Schrift entnommen wurde, entbehrt des Namens seines Verfassers und ist unvollständig; es scheint eine Abhandlung über die Division gewesen zu sein. Der Verfasser lässt sich jedoch nicht errathen. Wir können nämlich der Ansicht Ritters nicht beistimmen, dass Joscelin, Bischof von Soissons, oder einer seiner Anhänger der Verfasser gewesen sei; denn die in der Schrift „De gen. et spec." vertretene Ansicht ist lange nicht so entschieden dem Nominalismus ergeben, wie die, welche von Johann von Salisbury dem Joscelin beigelegt wird. — In welche Periode die Abfassung dieser Schrift fällt, darüber kann man nicht lange in Zweifel bleiben, wenn man Einsicht in ihren Inhalt genommen hat. Man kann sie nur als der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts angehörend betrachten, denn sie nimmt auf die realistischen Lehren dieser Zeit Rücksicht, wie sie gleichzeitig die Ausschreitungen des Nominalismus bestreitet. Dabei muss bemerkt werden, dass der Verfasser bestrebt ist, über die unerquicklichen Streitigkeiten formaler Dialektik hinaus zu gehen, um das Wesen der allgemeinen Begriffe zu begreifen und verständlich zu machen. Er ist dabei bestrebt, die Bedeutung der Universalien aus allgemeinen, metaphysischen Principien abzuleiten, und bringt demzufolge die Lehre von den allgemeinen Begriffen mit den Ansichten über Form und Materie, über Geist und Körper in Zusammenhang.

Die Schrift über die Gattungen und Arten geht nach einer kurzen Darstellung und kritischen Erörterung der verschiedenen nominalistischen und realistischen Ansichten allsogleich daran, die eigene Meinung des Verfassers über die Bedeutung der Universalien darzulegen. Es ist diese Ansicht eine ähnliche, wie wir sie bereits bei der Betrachtung der Manuscripte des 9. Jahrhunderts, die dem Hrabanus und Jepa zugeschrieben werden, kennen gelernt haben. Die Art ist, möchte man sagen, ein Sammelname, wie Volk, Heer, die zwar auch aus einer Menge von Personen bestehen, welche Vielheit aber dennoch als ein Ganzes angesehen werden kann. So ist also die Art

---

[1]) Rémusat. Abélard T. II. p. 101 sqq.

ein Sammelbegriff, der die Individuen derselben gleichartigen Natur in eine Einheit zusammenfasst, die realiter zwar immer als eine Vielheit sich darstellt, die aber dennoch als ein Ganzes, ein Allgemeines, eine Natur sich ansehen lässt. Wird daher z. B. gesagt, Thier ist ein allgemeiner Begriff, so bedeute das so viel, als: es giebt viele Dinge, von denen jedes einzeln für sich ein Thier ist, oder der Satz, Socrates ist ein Mensch, heisse so viel, als: Socrates ist eines von den Dingen, denen diese Art inhärirt [1]). Festzuhalten ist aber, dass die Individuen einer Art von einer und derselben Natur sein müssen. Das Gleichartige der Individuen kann gewissermassen als ein in jedem derselben gleiches oder ähnliches Substrat angesehen werden, das durch specifische Formen noch weiter determinirt erscheint; aber dieses Gleichartige als Art ist eine Vielheit gleicher oder ähnlicher Setzungen oder Schöpfungen, so dass sowohl die determinirende Form, wie die Essenz dem Individuum eigenthümlich ist [2]). Jede von den in dem Artbegriffe zusammengefassten Essenzen besteht gewissermassen aus Materie und Form. Als Materie kann angesehen werden das Gleiche der vielen Essenzen, z. B. im Begriffe Mensch das Thierische. Dieses als Materie gefasst, wird von der Form weiter determinirt. Die Form aber ist nicht eine einfache, sondern zu gleicher Zeit treten mehrere Formen determinirend auf, als da sind Vernünftigkeit, Sterblichkeit, Zweifüssigkeit, überhaupt alle substanzialen Formen des Menschen [3]). Es ist

---

[1]) De gen. et spec. p. 524. Speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum, quae est in Socrate vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam. Quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus quamvis ex multis personis collectus sit unus dicitur. p. 527. — Glossulae sup. Porph. Rémusat. Abélard T. II. p. 101 sqq.

[2]) Ibid. p. 524. Ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma, sic Plato ex simili materia, sc. homine, et forma diversa, scilicet Platonitate. Et sicut Socratitas, quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate. Ita de singulis. p. 530. Verum est quod illa humanitas, quae ante mille annos fuit vel quae heri, non est illa quae hodie est, sed tamen est eadem cum illa i. e. creationis non dissimilis.

[3]) Ibid. 525. Hanc itaque multitudinem essentiarem animalis quae singularum specierum animalis formas sustinet genus appellandum dico,

daraus ersichtlich, dass man eine tiefere Einsicht in das Wesen der allgemeinen Begriffe zu erlangen bemüht war und dass man nicht nach Art der formalen Logik der Neuzeit verfuhr. Wir würden sagen, es übergeht der in der Schrift „De gen. et spec." ausgesprochenen Ansicht zufolge der höhere Begriff in den niederen, indem die einander gleichzeitig coordinirten allgemeinen Merkmalssphären an dem gemeinsamen Träger, der individuellen Essenz, eine Determination erfahren. Wieder ist aber festzuhalten, dass realiter nur die Essenzen in und mit den Determinationen der Individuen bestehen. Das Sein ist daher immer ein Vieles, auch in den höchsten, abstractesten Begriffen. Ebenso wie aus den Individuen der Artbegriff sich hervorhebt, eben so geht aus den vielen Arten die Gattung hervor. Von den Gattungen kann wieder zu noch höheren Begriffen aufgestiegen werden, gegenüber denen die vorhergehenden als Arten erscheinen. Immer ist dabei der Unterschied zwischen Materie und den substanzialen Formen zu machen, wo die erstere als die Vielheit der Essenzen besteht, welche als Träger für die gleichen, unterschiedslosen substanzialen Formen der niederen Begriffe dienen, während die anderen dagegen jene Merkmale, welche gleichzeitig eine Determination erfahren, in sich begreifen. So gewinnt man aus dem Begriffe Thier den eines Körpers; Körperlichkeit ist aber selbst wieder nur die Form von einem noch weiter vorauszusetzenden Seienden, das Unkörperlichkeit noch als Form an sich trägt, welche Vielheit von Essenzen Substanz, das Allgemeinste genannt wird. Aber auch hier soll noch der Unterschied von Materie und Form gemacht werden, indem der Gegensatz der reinen Essenz und der Empfänglichkeit für entgegengesetzte Formen hervortritt [1]). Es bleibt dabei unentschieden, ob die

---

quae in hoc diversa est ab illa multitudine quae speciem facit. Illa enim ex solis illis essentiis, quae individuorum formas sustinent, collecta est; ista vero, quae genus est, ex his, quae diversarum specierum substantiales differentias recipiunt.

[1]) Ibid. p. 525. Item, ut usque ad primum principium perducatur, sciendum est quod singulae essentiae illius multitudinis, quae animal genus dicitur, ex materia aliqua essentia corporis et formis substantialibus, animatione et sensibilitate, constat, quae sicut de animali dictum est, nusquam alibi essentialiter sunt; sed illae indifferentes formas sustinent

mera essentia auch als eine Vielheit unterschiedsloser Seinspunkte zu nehmen sei, oder als ein Ganzes, als das bestimmungslose Sein; wir möchten das Erstere für das Wahrscheinlichere halten. So erhalten wir als letzten Grund des realen Geschehens in der Welt eine Vielheit von individuellen Seinspunkten, die ausser der Empfänglichkeit für entgegengesetzte Formen keine anderen Qualitäten besitzen. Es bleibt daher unbegriffen, woher das Geschehen seinen Ursprung nimmt, woher die ursprünglichen Seinspunkte selbst gekommen seien. Die Schrift spricht sich hierüber nicht weiter aus, doch ist es nicht unwahrscheinlich, dass der Verfasser sowohl für das Entstehen der Vielheit einfacher Essenzen, als wie für die weitere Determination die Idee der Schöpfung eintreten liess, auf welche Idee ohnehin an vielen Punkten angespielt wird. Könnte man in die ursprüngliche Vielheit von einfachen Wesenheiten eine ebenso ursprüngliche Spontaneität hineinlegen, so erhielten wir eine metaphysische Grundanschauung, wie sie in der Lehre Leibnitzens dargelegt ist. Auch findet, wie sich bald zeigen wird, eine grosse Aehnlichkeit bei den Erklärungen gewisser Probleme statt [1]). Beinahe möchte man dazu geführt werden, anzunehmen, dass die allgemeinste Substanz als ursprüngliche Vielheit individueller aber unterschiedsloser Seinspunkte identisch sei mit dem Absoluten, denn auf die Frage, was die allgemeinste Substanz sei, lässt sich nichts Anderes antworten, als dass sie eben sei [2]). Ein Ausspruch, der eine doppelte Deutung zulässt, nämlich dass von dieser Substanz oder Vielheit der Seinspunkte nichts Anderes, als das schlecht-

---

omnium specierum corporis. Et haec talium corporis essentiarum multitudo genus dicitur illius naturae, quam ex multitudine essentiarum animalis confectam diximus. Et singulae corporis, quod genus est, essentiae ex materia, scilicet aliqua essentia substantiae, et forma, corporeitate constant. Quibus indifferentes essentiae incorporeitatem, quae forma est, species, sustinent, et illa talium essentiarum multitudo substantia generalissimum dicitur, quae tamen non dum est simplex, sed ex materia mera essentia, ut ita dicam, et susceptibilitate contrariorum forma constat. Conf. p. 545, 546.

[1]) Auf diese Aehnlichkeit mit der Monadologie Leibnitzens hat schon Rousselot „Etudes sur la phil. dans le moyen-âge T. II. p. 61“ aufmerksam gemacht.

[2]) De gen. et spec. p. 546. — Si ergo quaeritur quid est substantia respondeamus est.

hin einfache Prädicat des Seins ausgesagt werden kann, oder auch dass die einfachen Realen eben schlechthin sind, d. h. voraussetzungslos, absolut. Es wäre diese letzte Deutung nur eine richtige Consequenz der Voraussetzungen; doch wollen wir damit keine positive Behauptung ausgesprochen haben, da wie schon erwähnt wurde, der Schöpfungsbegriff wenigstens nominell eingeführt wird.

Gegenüber der Lehre des Realismus, wie sie dem Wilhelm von Champeaux zugeschrieben wird, wird nachdrücklich hervorgehoben, dass das Wesen der Art, nicht der Gänze nach dem Individuum beiwohne und eine Individualisirung erfahre, dass das Universale ein Individuale sei, und umgekehrt [1]. Es tritt zwar die Art als Materie für ihre Individuen auf, aber nur so, dass je eine der vielen Essenzen gleicher Zusammensetzung zum Individuum determinirt wird und diese Auffassung werde auch im gewöhnlichen Leben durch den Sprachgebrauch unterstützt. Wir sehen z. B. ein Stück Eisen, daraus können verschiedene Instrumente, Messer oder Gabeln angefertigt werden und man sagt, dieses Eisen werde die Materie der Messer oder Gabeln sein, obwohl nicht das Ganze die Form des einen oder andern annehme [2]. Ebenso soll die Richtigkeit der Ansicht über die allgemeinen Begriffe daran erprobt werden, dass die Gattung oder Art von Mehreren ausgesagt werden könne. Nun ist aber im Individuum jene Vielheit nicht; der Begriff Mensch inhärirt Sokrates nicht als Ganzes, sondern als diese Eine Menschheit. Wie kann also die Art von dem Individuum ausgesagt werden? Denn Socrates homo est hiesse so viel als Sokrates ist jene Vielheit von Essenzen,

[1]) Ibid. p. 526. Illud tantum humanitatis informatur Socratitate, quod in Socrate est. Ipsum autem species non est, sed illud, quod ex ipsa et caeteris similibus essentiis conficitur p. 534. Alioquin haberemus inconveniens, quod singulare est universale. p. 547. Nullum universale est singulare. Joh. Saresb. Metal. l. II. c. 17.

[2]) Ibid. p. 526. Materia est omnis species sui individui et ejus formam suscipit, non ita scilicet quod singulae essentiae illius speciei informentur illa forma, sed una tantum, quae tamen quia similis est compositionis prorsus cum omnibus aliis ejusdem naturae essentiis, quod ipsa suscipit compactum, ex ipsa et caeteris suscipere auctores voluerunt. Neque enim diversum judicaverunt unam essentiam illius collectionis a tota collectione, sed idem, non quod hoc esset illud, sed quia similis creationis in materia et forma hoc erat cum illo.

die im Begriffe Mensch zusammengefasst werden. Um über diese Schwierigkeit hinauszukommen, weiss er keinen andern Ausweg, als dass er erklärt, das als Prädicat auftretende Substantiv habe eine adjectivische Bedeutung und zwar seien die Prädicate propter formam als Adjective anzusehen. Daher sei der Satz: Socrates est homo = S. est unum de his quibus inhaeret illa species, = S. est unus de humanis = S. est unus de subjectis hujus formae [1]. Doch verwahrt er sich dagegen, dass man die Prädicate etwa als zufällige Accidenzen fasse; denn die Form sei eigentlich doch nur das Constitutive des Individuums; so sei Vernünftig zwar nicht der Name desjenigen, das als Subject dem Prädicate der Vernünftigkeit unterliege, aber der Name eines Wesens, welches durch die Vernünftigkeit constituirt wird [2].

Bei dieser Auffassung des Begriffes und seiner Darstellung vom Individuum ist jedoch das Letztere immer noch einer Veränderung fähig; daher ist auch der Begriff selbst immer noch mit veränderlichen Accidenzen dargestellt.

Doch ist diese Darstellung des Begriffes nicht an eine bestimmte Anzahl von Atome gebunden, welche in einem einzelnen Dinge durch die Form seines Ganzen umfasst wird, sondern das Ding bleibt dasselbe, weil und so lange es dieselbe Form behält. Eben so bleibt die Menschheit, wenn sie auch an Zahl zu- oder abnimmt, weil ihre Form dieselbe bleibt, oder weil sie von ähnlicher Schöpfung ist [3].

Ein anderer wichtiger Umstand zur Beurtheilung, welcher Art die vorausgesetzten vielen einfachen Entitäten als die metaphysische Grundlage der Individuen zu denken seien,

---

[1]) Ibid. p. 527 sqq.

[2]) Ibid. p. 547. Rationale enim non est nomen subjecti rationalitatis sed rei quae a rationalitate constituitur.

[3]) Ibid. p. 530 sqq. Verum est quod illa humanitas quae ante mille annos fuit vel quae heri, non est illa quae hodie est; sed tamen est eadem cum illa i. e. creationis non dissimilis — — Socrates quoque ex pluribus atomis constat vir quam puer, et tamen idem est. Vocis quoque significatio non mutatur, quamvis hoc non sit illud — — Similiter homo nominat aliquid materiatum ab homine, scilicet humanitate; sed non ex vocis significatione est utrum ex humanitate constante ex decem sive ex amplioribus. Tam diu ergo verum est dicere Socrates est homo quam diu est materiatum ab humanitate, ex quantislibet essentiis humanitatis constante.

besteht darin, dass bei allen diesen Untersuchungen über Form und Materie, über Gattung und Art der Gegensatz von Körper und Geist keine Berücksichtigung finden soll [1]). Dieser Gegensatz geht vielmehr aus derselben metaphysischen Voraussetzung hervor, als eine Form des Zusammenseins der einfachen Entitäten, worin wir wieder Anklänge an die Leibnitzische Monadologie erkennen. Der Grund dieser Behauptungen liegt in der successiven Entwickelung der vernünftigen Denkbewegung bei der Betrachtung der sinnlichen Welt. Zunächst ist für die denkende Betrachtung nur ein Sinnliches gegeben, welches das Material für die Verstandes-Abstraction darbietet. Es kann daher jener Gegensatz nicht unmittelbar Berücksichtigung finden, weil er eben nicht in das Bereich der Sinne fällt. Für alle weiteren Erscheinungen bietet das durch die Sinnesanschauung gegebene Individuum, also das körperliche oder Naturindividuum die Basis. Jedes solche repräsentirt ein Seinsquantum, oder da, wie schon früher gezeigt wurde, die letzte Grundlage von Allem eine Vielheit einfacher Entitäten ist, besteht jedes Individuum als ein bestimmtes Quantum dieser Entitäten; in so weit dieses Quantum geht, in so weit bietet es die Unterlage künftiger Gestaltung oder Erscheinung, in so weit trägt es den Keim der künftigen Frucht in sich. Es treten diesem Quantum entsprechend angepasste Formen hervor, die durch ihre Determinationen, die sie erfahren, die Quantitäten nicht abändern, wohl aber die Qualitäten modificiren und so eine andere Natur erzeugen. Es kommt daher Alles darauf an, die körperlichen Individuen zu begreifen oder zu erklären. Da der Process überall derselbe ist, so ist es ganz gleichgiltig, woher wir ein Beispiel zur Verdeutlichung der realen Entfaltung nehmen [2]). Zu diesem Ende

---

[1]) Ibid. 538. Sed dices: constabat itaque anima ex universali — — At contra, qui sic opponit, non intellexit quod dixeram. Neque enim universale appellata est tota illa collectio essentiarum omnium, quae, susceptibilitate contrariorum informata, partim distribuintur in corpus, partim in spiritum, sed illud tantum de illa multitudine quod susceptibilitate contrariorum informante essentialiter sustinet corporeitatem, in quo essentia non communicat spiritus.

[2]) Ibid. pag. 539. Unum quodque individuum corporis quantum est, tantum in se habet fructum; habiles formae enim supervenientes, quanti-

nehmen wir abermals die Analyse eines körperlichen Individuums vor. Der Körper kann in seine Theile zerlegt werden, bis wir endlich auf ein Untheilbares, die Atome, stossen. Aber diese körperlichen Atome können doch nicht als schlechthin einfach angesehen werden, denn es lässt sich an ihnen eine Vielheit von Bestimmungen unterscheiden, es tritt an ihnen noch der Gegensatz von Sein und verschiedenen Qualitäten hervor. Diese bilden die Form und das ihnen zu Grunde liegende die Materie. Aber an dieser Materie selbst ist noch die Unterscheidung von der Empfänglichkeit für das Entgegengesetzte und dem reinen Wesen (mera essentia) zu machen, wo wieder jene als Form und diese als Materie betrachtet werden kann. Das reine Wesen ist nun völlig qualitätslos, und hat eigentlich gar keine Form, es ist das Allgemeinste. Erst aus der Verbindung dieses allgemeinsten mit der Empfänglichkeit für Entgegengesetztes entsteht die Substanz. Um nun das Individuum Sokrates in seiner Entstehung zu begreifen, müssen wir zunächst einen Theil des reinen Wesens, welches das Allgemeine genannt wird, festhalten. Dieser Theil hat natürlich wieder Theile, weil dieser Theil eben ein Quantum der Vielheit des reinen Wesens ist. Für sich gedacht ist aber dieser Theil noch nicht Substanz; erst dadurch wird derselbe zur Substanz, dass er als Materie entgegengesetzte Formen annehmen kann, welche diese Materie einformen (informant), oder durch das wirkliche Hervortreten dieser Formen wird jener Theil zu einer Essenz der Substanz. Was nun der ganzen Materie des Sokrates zukommt, das kommt auch den einzelnen Theilen jener Essenz zu. Darin besteht die Form der Körperlichkeit und sobald die Körperlichkeit jenes Ganze afficirt, alsogleich werden auch die einzelnen Theile des Ganzen afficirt und bilden die Vielheit körperlicher Essenzen des Individuums. Man möchte sagen, die Theile sind zu einander in räumliche Beziehungen getreten, welche nicht mehr aufgehoben werden können. Auch der kleinste Theil des Kör-

---

tates non auxerunt, sed aliam naturam fecerunt. Ponamus ergo Socratem nobis in exemplum, ut quod in eo ratio inveniet, in aliis quoque idem esse non dubitet.

pers ist daher immer noch ein Körper. Dieses bisher betrachtete körperliche Individuum bietet nun die Unterlage für neue qualitative Bestimmungen. Es tritt zu jenem Ganzen die Form der Belebtheit hinzu und macht dadurch Sokrates zum belebten Körper, während jedoch den einzelnen Theilen für sich die Form des Ganzen nicht zukommt, sondern nur in der Verbindung mit allen übrigen zum Ganzen. [1]) Zu diesem belebten Ganzen tritt die Sensibilität, Fähigkeit für Unterricht und Wissenschaft hinzu und so wird ein Thier, ein Mensch; aber zugleich treten auch andere Formen an den Theilen dieser Materie hervor. Ganz ähnlich verhält es sich mit der letzten individualisirenden Form, durch welche Sokrates eben Sokrates wird. Durch diese Form wird ein Theil der Materie der Menschheit eingeformt, während die einzelnen körperlichen Atome im Ganzen selbst noch weitere Determinationen erfahren und an ihnen die besonderen Qualitäten der einzelnen Elemente hervortreten, so dass Sokrates ebenso aus den vier Elementen besteht, wie sein Körper aus den einzelnen Gliedern, Füssen, Händen u. s. w. zusammengesetzt ist [2]). Es braucht wohl kaum erwähnt zu werden, dass diese ganze Argumentationsweise auf Grundlage der Erfahrung entstanden ist und überhaupt einer atomistischen Physik angehört. Da zuletzt Alles auf einer unendlichen Vielheit qualitätsloser Seinspunkte beruhen soll, so könnten alle qualitativen Unterschiede zurückgeführt werden auf die quantitaviven Verhältnisse der Mengen der zur Offenbarung gelangenden einfachen Entitäten des reinen Wesens, so dass die Qualität aus der Quantität abgeleitet würde. Es kommt nur darauf an, ob die früher citirte Stelle, der zu Folge die Erscheinung des Individuums durch Quantitätsverhältnisse des Seienden bedingt wird [3]), diese Deutung gestattet, wozu wir nach allem Andern berechtigt zu sein scheinen. Es würde dann auch der Satz,

---

[1]) Ibid. p. 540. Ita illa toti advenit animatio et facit quandam essentiam animati corporis. Sed non jam aliquibus partibus illius totius advenit animatio; — cum enim totum animatum sit, singulae particulae illius inanimatae sunt.

[2]) Ibid. p. 539 sqq.

[3]) Ibid. p. 539. vide Citat. [2]) p. 371.

dass die Theile einer geformten Masse eine andere Form haben und annehmen können, als das Ganze, sehr gut mit dem Uebrigen zusammen stimmen. Denn die Quantität des Theiles würde, weil sie verschieden von der des Ganzen, auch andere Qualitäten bedingen, auf deren Grundlage die individuelle Determination fortschreiten würde. Es soll dieser Satz zugleich dazu dienen, dass neben der Unveränderlichkeit der allgemeinen Form der sinnlichen Dinge dennoch die Veränderlichkeit der letzteren ihre Erklärung finden möchte. Es würde unter den eben erwähnten Voraussetzungen auch begreiflich werden, warum die als Prädicate der Dinge auftretenden Qualitätsunterschiede auf keinen realen Unterschied im Sein hindeuten, sondern dass sie eben nur einfache Formen seien, die selbst nicht minder aus Materie und Form bestehen, die aber, sobald sie an die ihnen unterworfene Materie herantreten, eine bestimmte Natur erzeugen, obwohl sie selbst von nichts getragen werden, so dass ihnen das Prädicat des Seins nicht zukommt [1]). Sollte man die Formen der Dinge nicht auf die eben erwähnten Quantitätsverhältnisse der Gruppen einfacher Seinspunkte zurückführen dürfen, dann würde ihre Möglichkeit gar nicht begriffen werden können, da sie sich eben nicht auf das reine Wesen stützen sollen. Es lässt jedoch der Verfasser hinsichtlich dieses Punktes wie überhaupt hinsichtlich des Herantretens der Formen an das Reale und bezüglich des Begriffes der Veränderung viel zu wünschen übrig; es wäre denn erlaubt, Gott als formgebendes Princip hinzuzudenken, worauf die similis creatio zu deuten scheint.

Die ganze Lehre ist ein scharfsinniger Erklärungsversuch, welcher Logik mit Physik verbindet, um Aufschlüsse über das reale Geschehen der Welt zu erlangen; der aber in Verstandesreflexion befangen, sich zu einem eigentlichen speculativen Denken nicht zu erheben vermag. Darum tritt auch die Idee Gottes gar nicht hervor und es hält sich die ganze Lehre

---

[1]) Ibid. 544. 545. Propter — insolubiles rationes videtur mihi substantiales differentias in nullo praedicamento esse sed simplices formas tantum esse, nec aliquo modo ex materia et forma constare, ipsas autem in subjectam materiam venientes naturam aliquam constituere, quamvis a nullo constituantur.

von der Lösung theologischer Probleme völlig ferne. Jedenfalls aber ersehen wir daraus, dass der Verfasser über die formale Dialektik hinauszugehen bemüht war. Wir glauben in dieser Lehre eine Fortbildung der Lehre Roscelins zu erblicken, wobei jedoch eine Wendung zum Realismus gemacht wird. Die Lehre knüpft an das sinnliche Individuum an, das nur als gegeben vorliegt, weshalb der substanziale Bestand der Universalien geleugnet wird. Aber das sinnenfällige Individuum ist für diese Lehre nicht ein Untheilbares, sondern ein Zusammengesetztes, das auf seine metaphysische Grundlage zurückgeführt wird. Es hat also eigentlich doch nur eine phänomenale Bedeutung, ist vorübergehende Individuation des allgemeiner Substrates der Dinge. Dadurch wie durch die Behauptung, dass die Formen eben constitutive Formen seien (universalia in re) und eine Besonderung aus einem allgemeinsten qualitätslosen Substrate stattgefunden habe, ist eine Hinneigung zum Realismus gegeben.

VIII. Grösserer Einfluss der Aristotelischen Lehre.

1. Das Auftreten Abälards.

a) Sein Leben und seine Schriften.

Derjenige, welcher von allen Lehrern der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts am meisten Aufsehen erregte, war Abälard; es gelang demselben durch seine Vorträge Alles mit sich fortzureissen, so dass an diesen Namen sich hohe Achtung von seinen Freunden, wie Schimpf von seinen Feinden knüpft, und er immer noch als Gegenstand der Controverse erscheint. So viel ist aber sichergestellt, dass er einen ungemein grossen Einfluss auf seine und die nachfolgende Zeit ausübte, indem er durch die Menge seiner Schüler, deren er sich rühmt, die aber zugleich von Andern bestätigt wird, zur Verbreitung der dialektischen Untersuchungen beitrug und der Anwendung der Dialektik in der Behandlung theologischer Fragen Vorschub leistete [1]. Abälard ward geboren zu Palais oder Pallet in der Bretagne in der Nähe von Nantes; sein Vater Berengar und

---

[1]) Joh. Saresb. Metal. l. I. c. 5. Peripateticus Palatinus, qui logicae opinionem praeripuit omnibus coætaneis suis adeo ut solus Aristotelis crederetur usus colloquio. — Brial script. rerum. Gallic. T. XIV. p. 442. 443. — Cousin P. Abael. opp. T. 1. p. 43. Nota XIII. Tunc temporis magister Petrus Abaelardus multis sibi scholaribus aggregatis in claustro Sanctae Genovefae schola publica utebatur, qui probatae quidem scientiae, sublimis eloquentiae, sed inauditarum erat inventor et assertor novitatum, et suas quaerens statuere sententias erat aliarum probatarum improbator. Unde in odium venerat eorum, qui sanius sapiebant et sicut manus ejus contra omnes sic omnium contra eum armabantur. — Ep. Fulconis de Diogillo ad P. Ab. T. I. App. p. 703. 704. Rémusat Abélard T. I. p. 31. Comme chef d'école il rappelle, s'il n'efface pour l'éclat et l'ascendant, les succès des grands philosophes de la Grèce. Cependant cet enseignement était plus original pour le talent que pour les idées.

seine Mutter Lucia waren adeligen Ursprunges. Der Sohn wurde vom Vater für den Kriegsdienst bestimmt; doch wurde für eine wissenschaftliche Ausbildung Sorge getragen. Durch den genossenen Unterricht, namentlich aber durch die Lehren Roscelins angeregt, erzeugte sich in ihm eine derartige Liebe zu weiteren wissenschaftlichen Studien, dass er das Betreten der wissenschaftlichen Laufbahn der militärischen Carriere vorzog. Er verliess das väterliche Haus, um durch das Anhören der grössten Lehrer seiner Zeit sich für seine künftige Wirksamkeit entsprechend vorzubereiten. Merkwürdig bleibt es, dass Abälard, nachdem er die Vorträge des Hauptvertreters des Nominalismus gehört hatte, die Schule Wilhelms von Champeaux aufsuchte, der als der vorzüglichste Vertreter des Realismus galt. Anfangs stand Abälard mit diesem Lehrer in freundlichem Verkehre; allein derselbe verwandelte sich bald in Feindschaft, namentlich dadurch, dass Abälard sich im Disputiren gewandter erwies, als sein Lehrer, und über denselben den Sieg davontrug, ja ihn sogar zur Aenderung seiner Lehren zwang. In Paris war Abälard bemüht, das Trivium und Quadrivium durchzumachen, wobei ihm jedoch das Studium der Mathematik schwer fiel und er es darin auch nach seinem eigenen Geständnisse nicht weit brachte [1]). Seinen Beinamen Abälard erhielt er in der Schule zu Paris. — Schon als Jüngling trat er selbst als Lehrer der Dialektik auf und unternahm es, alle bestehenden Lehrmeinungen über die Universalien kritisch zu beleuchten. Sein Ruf überstrahlte bald den seines Lehrers. Er wurde jedoch nach kurzer Zeit kränklich und zog sich zurück. Als er nach einigen Jahren nach Paris zurückkehrte, fand er Vieles verändert. Wilhelm von Champeaux war Regular-Kleriker zu St. Victor geworden und hatte im Kloster eine öffentliche Schule errichtet, in der er Dialektik, Rhetorik und Theologie mit grossem Erfolge lehrte. Abälard besuchte neuerdings dessen Vorträge, es wiederholten sich aber die Streitigkeiten zwischen Lehrer und Schüler, aus denen Abälard wieder als Sieger hervorging. Auch Abälard eröff-

---

[1]) Ouvr. inéd. d'Abélard p. 182. Ejus artis ignarum omnino me cognosco.

nete wieder seine Vorträge und lehrte, bald zu Paris, bald zu Melun. Als Wilhelm von Champeaux Bischof von Chalons geworden war, blieb Abälard so zu sagen der einzige Lehrer, der mit Ruhm Philosophie tradirte. Er wurde jedoch von seiner Mutter bewogen, nach Hause zu gehen, weil sein Vater in einen Mönchsorden getreten war, kehrte aber bald zurück und verliess die Schule, um Theologie zu studiren, und zwar unter Anselm von Laon, der sich eines ziemlichen Rufes erfreute, obwohl Abälard über denselben ein ziemlich ungünstiges Urtheil fällt. Hier wurde er durch einen Zufall dazu geführt, sehr bald theologische Vorträge zu halten. Als seine Mitschüler ihm eine schwierige Stelle aus dem Propheten Ezechiel zur Erklärung vorlegten und meinten, er würde längere Zeit zur Interpretation brauchen, war er, auf sein Talent bauend, sehr bald mit der gewünschten Erklärung fertig [1]). Die Erklärung gefiel sehr und er wurde bewogen, Glossen zu Ezechiel zu schreiben, was ihm Anselm verbot. Er kehrte hierauf nach Paris zurück, eröffnete wieder seine Schule und trug die Glossen über Ezechiel vor, die so sehr gefielen, dass er bewogen wurde, auch theologische Vorträge zu halten, wodurch sich die Zahl seiner Zuhörer bedeutend vermehrte und er ein ansehnliches Einkommen hatte. Vom Glücke in allen seinen Unternehmungen begünstigt, erreichte er ein Ansehen, dessen sich kein Zweiter seiner Zeitgenossen erfreute; aber auf der Höhe seines Ruhmes angelangt, entbrannte er in unkeuscher Liebe zur schönen und geistreichen Heloise, der Nichte des Canonicus Fulbert, so dass er seine Vorträge vernachlässigte [2]). Die Frucht dieses Verhältnisses war ein Sohn, dem der Name Astralobius beigelegt wurde [3]). Als Abälard

---

[1]) P. Ab. opp. T. I. Hist. calam. III. p. 8. — — respondi: non esse meae consuetudinis per usum proficere sed per ingenium.

[2]) Ibid. c. V. p. 9. Quum jam nec solum in mundo superesse philosophorum aestimarem, nec ullam ulterius inquietationem formidarem, froena libidini coepi laxare, qui antea vixeram continentissime.

[3]) Als Astralobius herangewachsen war, schrieb Abälard ein Lehrgedicht an ihn, das Cousin den Werken Abälards beigefügt hat. Wir führen hier einige Verse daraus an. T. I. p. 341. —

Copia verborum est ubi non est copia sensus. —
Sit tibi cura prior faciendi, deinde docendi

mit Fulbert übereingekommen war, sich heimlich mit Heloise ehelich zu verbinden, äusserte sich Heloise, die dagegen war, über die Unheil verkündende Zukunft so, dass ihre Worte später einer Prophetie gleich gehalten wurden [1]). Bald nach der geheim vollzogenen Trauung wurde Heloise von Abälard bewogen, im Kloster (Argenteoli), wo sie erzogen worden war, ihren Aufenthalt zu nehmen, woselbst sie zwar das Klosterkleid, jedoch ohne den Schleier trug. Abälard kam in Verdacht, dieses gethan zu haben, um sich ihrer auf eine leichte Weise zu entledigen, und wurde aus Rache entmannt. Scham über sein Loos, gekränkter Stolz und Ehrgeiz bewogen ihn, ins Kloster zu treten (1119), während Heloise durch Anlegung des Schleiers gleichzeitig der Welt entsagte.

Er ergab sich eifrigen Studien, als er aber bemüht war, die sehr gelockerte Klosterzucht herzustellen, stiess er auf grosse Schwierigkeiten und sein Leben wurde verbittert. Er entzog sich dem Hasse seiner Mitbrüder dadurch, dass er neuerdings seine Vorträge eröffnete (1120), und zwar mit demselben Glücke wie früher; wieder erfreute er sich einer grossen Anzahl von Zuhörern aus allen Ländern. Dieses Auftreten und der grosse Erfolg erregte den Neid der andern Lehrer, und man sann darauf, Abälard in seinem Wirken zu beeinträchtigen. Namentlich machte man gegen Abälard geltend, dass er den Profanwissenschaften sehr ergeben sei und sie in der Theologie in Anwendung bringe; ferner dass er überhaupt Theologie lehre, ohne eigentlich selbst einen Lehrer gehabt zu haben. Als er endlich einen Theil seiner Vorträge, die philosophische Betrachtungen mit den Problemen der Theologie verbanden und überhaupt Vernunftgründe gleichzeitig neben der Auctorität in Anwendung brachten, in einer Abhandlung zusammenfasste und herausgab [2]), da traten seine

---

Quae bona sunt, ne sis dissonus tibi. — —
Sit tibi quaeso frequens scripturae lectio sacrae,
Caetera si qua legas, omnia propter eam.

[1]) Opp. T. II. Hist. calam. c. VII. p. 15. Unum inquit ad ultimum restat, ut in perditione duorum minor non succedat dolor, quam praecessit amor.

[2]) Diese Schrift führte den Titel: „De unitate et trinitate divina, und wir besitzen sie heutzutage entweder in der Schrift: „Introductio ad Theologiam“ oder „Theologia christiana“; zwei Schriften, die sich wie

Gegner rasch hervor, griffen Abälards Lehre mannigfach an und es wurde durchgesetzt, dass diese Schrift auf einer Provinzialsynode zu Soissons (1120) verdammt und er, ohne zur Vertheidigung zugelassen worden zu sein, dazu verurtheilt wurde, die Schrift mit eigener Hand den Flammen zu überliefern [1]). Man zwang ihn ferner das Symbolum Athanasii abzulesen und im Kloster des hl. Medardus seinen Aufenthalt zu nehmen, von wo er jedoch bald in sein Kloster zurückkehrte, aus dem er vor den Nachstellungen seiner Mitbrüder wieder bald floh. Abälard beklagt sich bitter über die Verurtheilung seines Buches, glaubt aber darin eine göttliche Fügung zu erkennen, durch welche er von seinem Stolze geheilt werden sollte. Er sollte in sein Kloster zurückkehren, bat aber um die Erlaubniss, in ein anderes eintreten zu dürfen und durch Vermittlung von Freunden beim Könige wurde ihm gestattet, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. Auf ihm geschenkten Gründen errichtete er nun ein Oratorium zur hl. Trinität, das später Coenobium paracletense genannt wurde [2]). Auch hier in der Einöde wurde Abälard von Schülern aufgesucht und seine Armuth zwang ihn, wieder als Lehrer aufzutreten. Die Schüler sorgten reichlich für den Unterhalt. Doch traten auch neue Gegner gegen Abälard auf, namentlich der hl. Norbert und hl. Bernhard. Später wurde er im Kloster des hl. Gildasius in der Bretagne zum Abte erwählt und auf seinen Abzug vom

---

zwei verschiedene Ausgaben zu einander verhalten. Es wird übrigens diese Schrift von Abälard, Ep. ad Episc. Paris, Opusculum de fide sanctae trinitatis, im Comment. de ep. ad Rom. Opusculum theologiae genannt. Cousin hält die Theologia christiana für die spätere Schrift. Opp. T. II. p. 357. Die Meinung Cousins, dass die Theol. christ. aus den adhortationes, die Abälard den Mönchen des Klosters des hl. Gildasius hielt, entstanden sei, bestätigt Abälard selbst. Ex libro incerto. Opp. T. II. p. 728. De fide autem philosophorum atque vita seu etiam disciplina morum in exhortatione nostra ad fratres et commonachos nostros satis arbitror a nobis esse expositum. Quam quidem exhortationem, quisquis legerit videbit philosophos non tam nomine quam re ipsa christianis maxime sociatos. Daraus dürfte auch folgen, dass die Theol. christ. unvollständig sei.

[1]) Opp. T. I. p. 56. Nota XXXIV. Brial, script. rer. gall. T. XIII. p. 654.

[2]) Ibid. Hist. calam. c. XI. p. 27. Quia tamen profugus ac jam desperatus divinae gratiae consolationis aliquantulum respirassem, in memoriam hujus beneficii ipsum Paracletum nominavi.

Paraklet schrieb einer der Schüler, Hilarius, eine Elegie [1]). Das verlassene Coenobium paracletense schenkte er der weiblichen religiösen Genossenschaft, in welcher Heloise sich befand, die mit ihren Mitschwestern aus dem Kloster vertrieben worden war. Heloise wurde die erste Aebtissin und Bischof und Papst bestätigten das neue Kloster und die erwählte Vorsteherin. Abälard glaubte in dem neuen Kloster eine sichere Ruhestätte gefunden zu haben, aber indem er auch hier bemüht war, die strengere Klosterzucht wieder herzustellen, war er allerlei Nachstellungen ausgesetzt, denen er aber entging, worin er wieder eine besondere Fügung Gottes zu erblicken glaubt [2]). Er wollte neuerdings eine Schule zu Paris eröffnen und verbreitete seine theologische Lehrweise durch Schrift und Wort, doch als der hl. Bernhard gegen ihn hervortrat, wagte Abälard denselben zu einer Disputation heraus zu fordern. Allein auf dem Concil zu Sens (1140) getraute er sich nicht öffentlich zu reden und seine Lehre wurde von Neuem verworfen. Auf der Reise nach Rom, um an den Papst zu apelliren, wurde er im Kloster zu Clugny vom Abte Peter dem Ehrwürdigen freundschaftlich aufgenommen und mit seinen Feinden versöhnt. Hier erlangte er die stets vermisste Gemüthsruhe wieder und führte ein vollkommen gottgeweihtes Leben bis zu seinem Tode, der im Alter von 63 Jahren 1142 erfolgte [3]). Seine sterblichen Ueberreste wurden seinem Wunsche entsprechend in das Coenobium paracletense übertragen und unter der 17. Aebtissin 1497 mit denen der 1169 verstorbenen Heloise in gemeinsamer Ruhestätte vereinigt [4]). Sein Andenken wurde in vielen auf ihn gemachten Epitaphien verherrlicht, wenn auch die meisten von Uebertreibungen nicht frei sind [5]).

---

[1]) Ibid. T. I. p. 708.

[2]) Ibid. Hist. calam. c. XV. p. 36. 37. Et quoniam omnia divina dispositione geruntur, in hoc saltem quisque fidelium in omni pressura consolatur, quod nihil inordinate unquam summa Dei bonitas permittit et quod quaecunque perverse fiunt optimo fine ipse terminat.

[3]) Epist. ad Heloisam Paracleti abatissam T. I. p. 710—715.

[4]) Die Grabschrift lautet:

Requiescant a labore
Doloroso et amore.

[5]) Von Petrus venerabilis T. I. p. 717.

Gallorum Socrates, Plato maximus Hesperiarum
Noster Aristoteles, logicis quicunque fuerunt,

Ein Punkt verdient noch erwähnt zu werden, dieser ist, dass Abälard, so wie er in allen seinen Unglücksfällen die leitende und erziehende Hand Gottes zu erblicken glaubt, er ebenso sich von Anfechtungen des Teufels nicht frei wähnt [1]; so wie er von seinen Gegnern als Vorbote des Antichrist bezeichnet wird, so glaubt er selbst an die baldige Ankunft des Antichrist und hält die anderen Lehrer für seine Vorboten [2]. Es scheint überhaupt die Ansicht von einem dämonischen Einflusse in jenen Zeiten oft hervorgetreten zu sein.

Berücksichtigt man das Leben Abälards genauer, so wird man gewiss zur Ueberzeugung gelangen, dass sich in ihm ein melancholisches oder sentimentales Gemüth beurkunde, weshalb er bei der Tiefe des Gefühles aus Mangel an Energie und Thatkraft nach keiner Seite hin vollkommen mannhaft aufzutreten vermag. Obwohl sein Gemüth im Ganzen als ein edles bezeichnet werden muss, so besitzt es eben auch seine Schwächen und lässt sich leicht von Leidenschaft fortreissen, vor deren Ausbrüchen Abälard nur durch seine Missgeschicke bewahrt wurde. Obwohl gross als Lehrer, indem er sich durch rasche Auffassung der Probleme, Schärfe des Verstandes in der Widerlegung der Ansichten Anderer auszeichnete, ist er doch selbst kein grosser Philosoph, er vermochte selbst nicht als grosser Reformator auf geistigem Gebiete aufzutreten, wenn er auch auf die mannigfaltigste Weise anregend wirkte.

Aut par, aut melior; studiorum cognitus orbi
Princeps; in genio varius, subtilis, acer;
Omnia vi superans rationis et arte loquendi
Abaelardus erat; sed tunc magis omnia vicit,
Quum Cluniacensem monachatum moremque professus,
Ad Christi veram transivit philosophiam,
In qua longaevae bene complens ultima vitae,
Philosophis quandoque bonis se connumerandum
Spem dedit, undenas Majo revocante calendas.

In einem zweiten wird er Sol Galliae genannt und dieses schliesst mit den Zeilen:

Est satis in tumulo Petrus hic jacet Abaelardus
Cui soli patuit scibile quidquid erat.

In einem andern heisst er: maximus philosophus; exclesiae lux: p. 718. Gallia nil majus habuit vel clarius isto.

[1] Opp. T. I. Hist. calam. c. XV. p. 34. Ep. III. Rescriptum Petri ad H. p. 79.

[2] Ibid. T. II. Theol. christ. l. IV. p. 520.

Wir stimmen darin dem Biographen Abälards vollkommen bei, dass seine Mission seine Kräfte überstieg, wenn er auch durch sein Auftreten allgemeines Aufsehen erregte [1]). Er vermochte daher auch keine ihn selbst überlebende Schule zu gründen.

Abälard hatte sich vorzugsweise an lateinischen Classikern gebildet und darin ist die Ursache zu suchen, dass seine Schreibweise eine sehr fliessende ist und der rhetorischen Ausschmückung nicht entbehrt. So sehr Abälard mit den lateinischen Schriftstellern bekannt gewesen ist, so sprechen dagegen die zuverlässigsten Gründe dafür, dass er weder die Kenntniss des Griechischen noch Hebräischen besessen habe [2]). Nicht nur dass griechische Worte, die manchmal in Anwendung gebracht werden, meistens sehr corrumpirt in den Schriften Abälards erscheinen und mit lateinischen Buchstaben im Manuscripte geschrieben sind [3]), so gesteht er auch selbst, dass er Plato's Schriften nur so weit kennt, als sie ins Latein übersetzt waren [4]). Es ist daraus ersichtlich, dass er nicht im Stande gewesen ist, aus den Originaltexten selbst sich die Kenntniss der Lehren der Philosophen Griechenlands zu verschaffen; sondern er kennt ihre Lehren meist nur aus den Vorträgen seiner Lehrer, oder aus den Schriften der lateinischen Kirchenväter, was auch Abälard offen gesteht [5]). Nur

---

[1]) Rémusat Abélard T. I. p. 273. Abélard est un des nobles ancêtres des liberateurs de l'esprit humain. — Ce ne fut pourtant pas un grand homme; ce ne fut pas même un grand philosophe, mais un esprit superieur, d'une subtilité ingenieuse, un raisonneur inventif, un critique pénétrant, qui comprenait et exposait merveilleusement. Parmi les élus de l'histoire et de l'humanité il n'égale pas, tant s'en faut, celle que désola et immortalisa son amour. Héloise est, je crois la première des femmes. — Sa mission surpassa ses forces. — Les infirmités de son âme se firent sentir dans toute sa conduite, même dans ses doctrines, même dans sa passion. Cherchez en lui le chrétien, le penseur, le novateur, l'amant enfin; vous trouverez toujours qu'il lui manque une grande chose: la fermeté du devouement.

[2]) Ibid. T. I. p. 301.

[3]) Cousin, Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard XLVIII.

[4]) Ouvr. inéd. d'Ab. p. 205. Si etiam scripta magistri ejus (Arist.) Platonis in hoc arte novissemus —. p. 206. — Sed quoniam Platonis scripta in hoc arte nondum cognovit latinitas nostra eum defendere in his quae ignoramus non praesumamus. Ebenso sprechen für die Unkenntniss des Griechischen. Ibid. p. 200. 228. 229.

[5]) Opp. T. II. Introd. ad theol. l. II. p. 66. Quae enim superius ex philosophis collegi testimonia non ex eorum scriptis, quorum pauca

ein sehr geringer Theil der Schriften der Alten ist ihm bekannt, und zwar sind das jene Schriften, die zu seiner Zeit in Uebersetzungen vorkommen. Wir werden daher beurtheilen können, wie weit Abälard in die Lehre der Alten Einsicht genommen haben mag; wenn wir beachten, dass von Plato's Schriften ihm höchst wahrscheinlich nur Timaeus in der Uebersetzung des Chalcidius bekannt war [1]), während er von Aristoteles nur das Organon und davon nur die von Boëthius übersetzten Theile kannte [2]). Dagegen mag er sich wohl den Inhalt der Werke des Boëthius und Porphyrius angeeignet haben, deren Schriften er bei der Bearbeitung seiner Logik benützte und zu welchen er auch Glossen schrieb [3]). Wenn daher Abälard durch sein Auftreten, wie allgemein angenommen wird, viel beigetragen haben mag, dass man sich eifriger dem Studium der Schriften des Aristoteles hingab, so erscheint es doch als eine Uebertreibung, wenn behauptet wird, dass er es vorzugsweise war, welcher Aristoteles gegenüber der bisher dominirenden Platonischen Weltanschauung zur Geltung brachte, wenn auch Abälard selbst die ihm bekannten Bruchstücke aristotelischer Philosophie vorzugsweise bei der Darstellung der Logik berücksichtigte [4]). Aus Letzterem erklärt sich das ihm zu theilgewordene Prädicat Peripateticus.

Was nun die Schriften Abälards betrifft, so kann man wohl sagen, dass wir uns gegenwärtig im Besitze der meisten

---

novi imo ex libris sanctorum patrum collegi Theol. christ. l. II. non ex eorum scriptis quae nunquem fortasse vidi imo ex litteris beati Augustini collegi.

[1]) Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard XLIX.

[2]) Ibid. L. sqq.

[3]) Ibid. Dialectica p. II. p. 228. Sunt autem tres quorum septem codicibus omnis in hoc arte eloquentia latina armatur. Aristotelis enim duos tantum Praedicamentorum scilicet Periermeneias libros usus adhuc Latinorum cognovit, Porphyrii vero unum, qui videlicet de quinque vocibus conscriptus, genere scilicet, specie differentia proprio et accidente, introductionem ad ipsa praeparat praedicamenta; Boëthii autem quatuor in consuetudinem duximus libros videlicet divisionum et topicorum cum Syllogismis tam categoricis quam hypotheticis. Quorum omnium summam nostrae dialecticae textus plenissime concludet et in lucem usumque legentium ponet.

[4]) Rémusat Abélard T. I. p. 317. La popularité d'Aristote commence et présage son autorité future. Abélard parait et soudain il devient le plus puissant promoteur de cette autorité. p. 33. Mais le vrai maitre c'était toujours celui qui avait instruit Alexandre.

nd wichtigsten befinden und es hat sich Cousin um die Herausgabe derselben manches Verdienst erworben. Wir begnügen ns hier damit, die Titel derselben anzuführen.

1. Historia calamitatum.

2. Briefe an Heloise und Andere.

3. Lehrgedicht an seinen Sohn Astralabius.

4. Glossae in Ezechielem scheinen verloren gegangen zu sein.

5. Introductio ad theologiam.

6. Theologia christiana. — Diese beiden Schriften betzen wir wahrscheinlich nicht ganz, wenigstens beruft sich bälard in dem Commentare des Römerbriefes auf einen Theil er Theologie, der entweder nicht mehr vorhanden ist oder enigstens noch nicht aufgefunden wurde [1]). Ueberhaupt manelt diesen Schriften ein Abschluss.

7. Commentarium super Sancti Pauli epistolam ad Romanos. l.V.

8. Scito te ipsum, ethica genannt. Es soll jedoch auch ch die Ethik als eine Schrift für sich bestehen [2]). Eine dertige Annahme scheint jedoch ganz unbegründet zu sein; enn obwohl sich Abälard auf seine Ethik beruft [3]), so stimmt doch der Inhalt der Schrift, die wir besitzen, vollkommen it den Stellen überein, die eben auf die Ethik verweisen und ır so viel scheint dadurch sichergestellt zu sein, dass die chrift „Scito te ipsum" aus mehreren Theilen bestanden habe nd wir sie nicht ganz besitzen.

9. Expositiones in orationem dominicam, in Symbolum apoolorum, in Symbolum Aethanasii, super psalterum, super pistolam S. Pauli. Die letztere hält Cousin für bedeutungss und hat sie daher nicht veröffentlicht [4]).

10. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum.

---

[1]) Opp. omn. T. II. Comm. in ep. ad Rom. l. IV. p. 305.

[2]) Opp. omn. Cousin T. I. Nota XXIX. p. 53, worin die Schriften bälards aufgezählt werden.

[3]) Ibid. Comment. super S. Pauli ep. ad Rom. l. V. p. 336 beruft ch auf Ethica I. c. 12. Dialog. int. phil. jud. et christ. T. II. p. 665, enso die p. 669 gegebene Erklärung der Aufgabe der Ethik.

[4]) Ibid. T. II. p. 723 sqq.

11. Sic et Non. Cousin setzt die Abfassung dieser Schrift vor 1121, vor das Concil zu Soissons [1]; jedenfalls scheint sie nach der Theologia christiana geschrieben zu sein und zwar nachdem diese angegriffen worden war. Es werden gewissermassen alle einzelnen Sätze der Theologia christiana durchgegangen und vorzugsweise durch Auctoritäten gestützt, daher findet sich darin auch nichts wesentlich Neues und nirgends tritt Abälard mit eigenen Behauptungen hervor.

12. Ex libro incerto. Diese Schrift ist zwar in ihrer Echtheit bezweifelt worden, jedoch erweist sie sich als echt; denn nicht nur ist die Schreibart ganz dieselbe, sondern es stimmen auch viele Stellen mit den anderen Schriften, namentlich der Theologia christiana beinahe wörtlich überein.

13. Solutiones problematum Heloissae.

14. Sermones per anni cyclum ad virgines Paracletenses.

15. Hymnen.

16. Apologeticum pro innocentiae suae excusatione. Diese Schrift ist noch nicht aufgefunden.

17. Dialectica. Obwohl Abälard schon in der Jugend Dialektik trieb und lehrte, so scheint die Dialektik, die wir von ihm besitzen, doch in seinen späteren Lebensjahren geschrieben zu sein; denn er bedauert im zweiten Theile derselben, diese Arbeit in seinem vorgerückten Alter unternommen zu haben und glaubt sie kaum beendigen zu können [2]). Auch nimmt er darin manche seiner früheren namentlich in der Theologia christiana gemachten Aeusserungen, die von kirchlicher Auctorität beanständet worden waren, zurück.

18. Glossae in Porphyrium, in Categorias, in librum de Interpretatione, in topica Boëthii, sind von untergeordneter Bedeutung. Verschieden davon sind Glossulae super Porphyrium, die bis jetzt noch nicht veröffentlicht und von Rémusat einer Analyse unterzogen wurden [3]).

20. Anthropologia. Diese Schrift soll die Frage behandeln, warum der Sohn Gottes Mensch geworden sei, und Abälard

---

[1]) Introd. aux ouvr. inéd. d'Ab. c. X. c. IV.
[2]) Dialectica p. II. p. 229.
[3]) Rémusat Abélard T. II. p. 93 sqq.

beruft sich darauf im Commentar zum Römerbriefe [1]); sie scheint aber verlorengegangen zu sein, da bisher nirgends eine Spur von ihrem Vorhandensein entdeckt wurde.

Cousin fügt der Gesammtausgabe auch noch einen Tractatus de intellectibus bei, allein dieser hat nicht Abälard zum Verfasser, sondern wahrscheinlich einen Schüler desselben, der sich aber etwas von der Lehre Abälards abwendete.

b) Seine Lehre.

Bei den vielen Schriften Abälards, von denen wir unstreitig den grössten Theil besitzen, sollte man meinen, dass darin ein vollständiges System seiner philosophischen Lehren enthalten sei; allein ausser in seiner Dialektik, die eine ziemlich systematische Darstellung der logischen Lehren enthält, ohne jedoch etwas besonders Neues zu bieten, wie er selbst gesteht, vermissen wir einen eigentlichen systematischen Gang seiner Untersuchungen. Es werden vielmehr nur einzelne theologische Hauptfragen abgehandelt und an einander gereiht, wie dieses auch schon bei andern Lehrern der Fall war; ja es scheint, dass für Abälards Schriften die des Hildebert von Lavardin zum Muster dienten. Es ist daher auch eine systematische Darstellung seiner Lehre unmöglich. Wir wollen daher zunächst seine Thätigkeit auf dem Gebiete der Dialektik und seine Stellung im Streite zwischen Nominalismus und Realismus betrachten, um dann an die Darstellung seiner theologischen und ethischen Lehren zu gehen.

1. Abälards Dialektik. Hinsichtlich der Dialektik finden wir bei Abälard zunächst allerdings diejenige Fassung wieder, die sich bei allen Vorgängern zeigt, nämlich, dass sie eine Dienerin der Theologie sei und die Oberaufsicht in allen Gebieten des menschlichen Wissens zu übernehmen habe, was wir später ausführlicher sehen werden; was aber die eigentliche Logik betrifft, so ist ihm Aristoteles und natürlich auch Boëthius das Vorbild. Er hält zunächst daran fest, dass es die Logik mit der Namenbezeichnung, also mit der Untersuchung

[1]) Comm. in Ep. ad Rom. T. II. l. III. p. 277.

der in Worten ausgedrückten Begriffe zu thun habe, während die Physik die Eigenthümlichkeit der Dinge, die natura rerum, zu untersuchen habe. Doch seien dieses nicht zwei getrennte Gebiete, sondern sie bedingen und fordern sich gegenseitig. Denn es ist zu beachten, dass Wahrheit das Ziel unseres Denkens ist, somit sollen die von uns vollzogenen Gedankenverbindungen den Verhältnissen der gedachten Objecte entsprechen, daher ist es nöthig zu untersuchen, in wie weit unsere Aussprüche der Natur der Dinge entsprechen, somit ist die Physik mit der Logik zu verbinden [1]). Indem aber dabei auf den Ursprung der Denkoperationen aus der sinnlichen Wahrnehmung hingewiesen wird, ist damit schon ein mehrfaches angedeutet. Zunächst ist zu beachten, dass das Erste und Ursprünglichste, das zur Bezeichnung durch ein Wort vorliegt (vocum impositio), das individuelle, sinnliche Bild sei. Wenn nun unser Denken, das insofern es bestimmte Urtheile fällt, nur in sprachlicher Form sich vollziehen kann, eine Wahrheit erreichen und verbürgen soll, so muss von vornherein eine Uebereinstimmung zwischen dem erscheinenden Dinge und dem dasselbe bezeichnenden Worte stattfinden; darum wird auch von Abälard eine solche Uebereinstimmung als factisch vorausgesetzt, wobei er sich auf die Auctorität des Boëthius beruft [2]). Dabei ist aber festzuhalten, dass die Worte zunächst ihre bezeichenden Kraft eben nur für die Dinge derselben Erscheinungswelt besitzen, der sie gleichzeitig selbst angehören. — Zugleich ist durch den Hinweis auf die Verbindung der

---

[1]) Dialect. p. 351. Hoc autem logicae disciplinae proprium relinquitur, ut scilicet vocum impositiones pensando, quantum unaquaque proponatur oratione sive dictione, discutiat. Physicae vero proprium est inquirere utrum rei natura consentiat ennutiationi, utrum ita esse ut dicitur, rerum proprietas habeat vel non. Est autem alterius consideratio alteri necessaria. Ut enim logicae discipulis appareat, quid in singulis intelligendum sit vocabulis, prius rerum proprietas est investiganda. Sed cum ab his rerum natura non prae se sed prae vocum impositione requiritur, tota eorum intentio referenda est ad logicam. Cum autem rerum natura percepta fuerit, vocum significatio secundum rerum proprietates est distinguenda, prius quidem in singulis dictionibus, deinde in orationibus, quae ex dictionibus junguntur et ex ipsis suos sensus sortiuntur.

[2]) Opp. T. II. Introd. ad theol. l. II. p. 90. Constat quippe juxta Boëthium ac Platonem cognatos, de quibus loquuntur, rebus oportere esse sermones.

Logik mit der Physik angedeutet, dass mit dem blossen Erfassen der Begriffe, wie dieselben sich in der Erscheinungswelt darstellen, noch nicht Alles in Beziehung auf Erkenntniss geleistet sei; sondern dass sich damit noch eine höhere Vernunftbetrachtung verbinden müsse, so dass wir den Gegensatz einer niederen und höheren Erkenntnissstufe gegeben haben. Aehnlich wie bei Johannes Scotus verbindet sich auch bei Abälard mit einer ursprünglich dem Nominalismus scheinbar günstigen Erfassung der Erscheinungswelt ein ontologischer Realismus, der durch höhere Vernunftbetrachtung sich ergiebt. Wenn daher auch Abälard die Dialektik als die Lehrmeisterin aller Vernunftschlüsse erklärt [1]; so ist damit doch nicht eine rein formale Disciplin gemeint, denn einer solchen Dialektik, die nur eine Geläufigkeit der Rede erzielt, ist Abälard selbst nicht freundlich gesinnt [2]), so wenig als er in der Lösung der Frage über die Bedeutung der Universalien die Hauptaufgabe der philosophischen Untersuchungen erblickt [3]). Wohl beginne alles Philosophiren mit dem genauen Abgränzen und Feststellen der einzelnen Begriffe oder Denkobjecte, und insofern sei sie eine scientia discernendi; aber deshalb sei noch nicht Jeder, der irgend eine Fertigkeit in den Denkoperationen erlangt habe, ein Philosoph zu nennen; sondern nur Demjenigen gebühre mit Recht der Titel eines Philosophen, der sich durch Gründlichkeit und Genauigkeit des Verständnisses vor den Uebrigen auszeichne und in seinem Wissen sein eigenes Urtheil zur Anwendung bringe, der dabei die verborgenen Ursachen der Dinge, die sich eben nicht mehr sinnlich manifestiren, zu begreifen und mit Vernunft zu beurtheilen sich abmühe [4]). Die höchste

---

[1]) Opp. T. II. Introd. ad theol. Prol. p. 3. Dialectica, quae omnium magistra rationum.

[2]) Ibid. Theol. christ. l. III. p. 453. Cujus (Luciferi sc.) ni fallor imaginem inter universos philosophos dialectici sibi hoc tempore vindicant, quasi magis egregiam adepti philosophiam quia magis verbosam.

[3]) Ibid. T. I. Hist. calam. c. 2. Quasi in hac scilicet de universalibus scientia tota hujus artis consisteret summa.

[4]) Rémusat Abélard. Gloss. sup. Porph. T. II. p. 94. Est scientia alia agendi alia discernendi. Sola autem scientia discernendi philosophia dicitur. — — Philosophos vocamus eos tantum qui subtilitate intelligentiae

Aufgabe der Philosophen bestehe eben darin, durch Vernunftbetrachtung die Wahrheit zu ergründen, und vor Allem mit der Fackel der Vernunft das noch Unerkannte zu erleuchten [1]. Abälard will sich daher keinesfalls mit einer oberflächlichen Dialektik begnügen, sondern er ist bestrebt, das Feld tieferer Speculation zu betreten. Aber dabei sind ihm die Schranken der Erkenntnissfähigkeit nicht verborgen; auch für ihn gilt es als ausgemachte Sache, dass durch die Sünde Dunkelheit um unsere Seele sich lagerte, welche nur durch den Einfluss der erlösenden Gnade erhellt zu werden vermag. Die höhere Erkenntniss werde also nur durch die durch Gnade erleuchtete Vernunft gewonnen; deshalb gebühre auch der Name eines Philosophen nur demjenigen, der von Liebe beseelt nach Erkenntniss der höheren Weisheit strebe. Denn dadurch, dass die höchste Weisheit des Vaters unsere Natur angenommen hat, um die Menschen mit dem wahren Lichte der Weisheit zu erleuchten und von der Liebe der Welt abzuziehen, macht sie uns sowohl zu Christen als zu wahren Philosophen. Auf dieses Ziel deute auch schon die Verwandtschaft des Namens Logik mit Logos [2]). Dadurch ist auch der Werth und die Würde der Philosophie angedeutet. Wir finden daher auch hier etwas Aehnliches, wie bei Johannes Scotus, nämlich eine höhere Stufe der Dialektik, zu der man nur durch Gnade aufzusteigen vermag.

---

praeeminentes in his quae sciunt diligentem habent discretionem. Discretus est qui causas occultas rerum comprehendere et deliberare valet. Occultas causas dicimus ex quibus quae res eveniunt magis ratione quam experimentis sensuum investigandum.

[1]) Opp. Dial. int. phil. Jud. et Christ. T. II. p. 644. Id summum est philosophorum rationibus veritatem investigare et in omnibus non opinionem hominum sed rationis sequi ducatum.

[2]) Opp. T. I. P. Ab. ep. invecta in quendam ignarum dialectices qui tamen ejus studium reprehendebat et omnia ejus dogmata putabat sophismata. p. 698. Quum ergo verbum patris dominus Jesus Christus *Λόγος* graece dicatur sicut et *σοφία* patris appellatur plurimum ad eum pertinere videtur ea scientia, quae nomine quoque illi sit conjuncta, et per derivationem quandam a *Λόγος* logica sit appellata; et sicut a Christo christiani ita a *Λόγος* logica proprie dici videatur. Cujus etiam amatores tanto verius appellantur philosophi quanto veriores sint illius sophiae superioris amatores. Quae profecto summi patris summa Sophia, quum nostram indueret naturam, ut nos verae sapientiae illustraret lumine et nos ab amore mundi in amorem converteret sui; profecto nos pariter christianos et veros efficit philosophos.

Ferner geht aus den früheren Erklärungen schon deutlich hervor, dass das Hauptgeschäft der Logik in der Beurtheilung der Argumentation bestehen müsse. Denn wenn überall Wahrheit das Ziel des Strebens ist, diese aber in den von uns vollzogenen Gedankenverbindungen liegen soll, so handelt es sich um eine richterliche Censur, eine die Richtigkeit aller Resultate prüfenden Kritik. Weil so die oberste Entscheidung über Wahrheit oder Falschheit der Logik zusteht, wird sie von Abälard an die Spitze des menschlichen Wissens gestellt [1]. Erst wenn so den Forderungen der Logik Genüge geschehen ist; erst dann haben wir ein eigentliches Wissen erreicht. Darum unterscheidet sich philosophische Erkenntniss von der Probabilität, welche die Rhetoren und eine trügerische Sophistik anstrebt, vorzüglich durch die Aufzeigung der innern Nothwendigkeit der gemachten Aussprüche [2].

Endlich ist aus Früherem ersichtlich, dass alle Untersuchungen der Logik nothwendiger Weise die Betrachtungen der einzelnen Gedankenelemente voraussetzen; weshalb mit der Lehre vom einzelnen Denkobjecte und seiner Bezeichnung, nämlich mit der Erörterung der dictio begonnen werden müsse, um successive bis zu den complicirtesten Denkoperationen fortzuschreiten [3]. Der erste Theil der Logik handelt

---

[1]) Rémusat, Abélard. Gloss. sup. Porphyr. T. II. p. 94. Est logica auctoritate Tullii diligens ratio discernendi i. e. discretio argumentorum per quae disseritur i. e. disputatur. Non enim est logica scientia utendi argumentis sive componendi ea sed discernendi et dijudicandi de eis. — — Duae argumentorum scientiae: una componendi, quam dicimus ratiocinativam alia autem discerendi composita quam logicam appellamus. Dial. p. 435. Ejus autem doctrinae studium praecipue est insistendum, cujus potior veritas cognoscitur. Haec autem est dialectica, cui quidem omnis veritatis seu falsitatis discretio ita subjecta est, ut omnis philosophiae principatum, dux universae doctrinae, atque regimen possideat. Quae fidei quoque catholicae ita necessaria monstratur, ut schismaticorum sophisticis rationibus nullus possit, nisi qui ea praemuniatur, resistere. Er beruft sich dabei auf Ambrosius und Augustinus.

[2]) Dial. p. 428. Non est illud praetermittendum, quod ipse (Boëthius) ostenderit quae scientia, quibus utatur argumentis, dialecticos quidem et rhetores maxime probabilitatem attendere, philosophos vero necessitatem, sophistas vero neutrum.

[3]) Dialect. p. 212. Est autem dictio simplicis vocabuli nuncupatio i. e. vox totaliter, non per partes, significativa, ut „homo" vel „currit"; oratio autem dictionum collectio i. e. vox ad aliquid significandum inventa,

daher vom einzelnen Denkobjecte und Abälard nannte diesen Theil Liber partium, ein Titel, den Cousin nicht beachtete. Dieser Theil ist für uns der wichtigste, weil darin die Frage über die Universalien zur Verhandlung kommt; leider ist er in der Dialektik nicht vollständig, doch gewähren uns die „Glossulae super Porphyrium" einen Ersatz, so dass sich die Ansicht Abälards mit genügender Sicherheit feststellen lässt. Indem Abälard die Untersuchung über die einzelnen Denkobjecte beginnt, fügt er der Betrachtung der Quinque voces noch das Individuum hinzu [1]), wobei sich die Untersuchung jedoch nicht auf die Worte allein beschränken dürfe, sondern auch sich über das durch die Worte Bezeichnete erstrecken müsse, woraus wir ersehen, dass die Lehre Abälards keinesfalls ein einseitiger Nominalismus sei, weil die individuelle Substanz des Aristoteles in den Vordergrund gestellt wird, worauf auch die früher erwähnte Verbindung von Logik und Physik hindeutet. Weitere Aufschlüsse erhalten wir aus der „Gloss. sup. Porph." Darin fühlt sich Abälard dazu berufen, in gleicher Weise die Uebertreibungen des Nominalismus wie jene des Realismus zu bekämpfen. Dieses findet aber seinen Erklärungsgrund vorzüglich darin, dass bei Abälard das Eigenthümliche stattfindet, dass er gerade jene Männer, welche nach beiden Seiten hin in ihren Behauptungen am weitesten gegangen waren, zu seinen Lehrern hatte, und es war daher natürlich, dass er den extremen Behauptungen der einen Richtung die der anderen entgegenstellen konnte. Die wichtigsten Anmerkungen gegen die Lehre Wilhelms von Champeaux haben wir schon früher

---

cujus partium aliquid extra significat, ut „homo currit". — — At quoniam dictiones orationibus naturaliter priores sunt, quippe eos constituunt ac perficiunt, priorem quoque in tractatu locum obtinere ipsae meruerunt.

[1]) Glossae in Porphyrium. Ouvr. inéd. d'Ab. p. 553. Intentio Porphyrii est in hoc opere tractare de sex vocibus i. e. de genere, et de specie, et de differentia, et de proprio, et de accidente, et de individuo, et de significatis eorum. — — Considerans nullas voces magis esse necessarias ad categorias quam istas sex voces, quoniam ex istis sex vocibus constituuntur praedicamenta, ideo perelegit tractare de istis sex vocibus. Hujus operis sunt materia istae sex voces et earum significata, finis ipsae categoriae. Scientiae inveniendae supponitur iste tractatus, quia hic docemur invenire rationes sufficientes ad probandas quaslibet quaestiones factas de istis sex vocibus et de significatis earum.

berücksichtigt. Bei der Bestreitung der Indifferenzlehre hält er sich vor Allem an die Definition des Gattungsbegriffes, der zufolge Gattung dasjenige sei, was von Mehreren prädicirt werden könne; darnach nie Ein und Dasselbe zugleich Gattung und Individuum sein könne. Ferner sei zu beachten, dass das Individuelle nur durch accidentelle Formen aus der allgemeinen Substanz hervorgehe, dabei sei aber festzuhalten, dass diese Substanz, insofern sie particulär geworden, sich von dem Aehnlichen oder Gleichen unterscheide, denn sie sei dem Sein nach (essentialiter) individuell geworden, daher widerstreite die Ansicht der Indifferenz der logischen Regel, dass die Affirmation des einen Gliedes des Gegensatzes die Affirmation des zweiten ausschliesse. Wenn man aber das Individuum zugleich schon als Art oder Gattung nehme, so werde die Aussage des Gattungsbegriffes ihres eigentlichen Subjectes beraubt [1]). Wie hier dem Realismus, so tritt Abälard in seiner Dialektik den Uebertreibungen des Nominalismus entgegen.

Was aber die Ansicht Abälards selbst betrifft, so bemerken wir zunächst, dass darüber verschiedene Meinungen bestehen. Die französischen Gelehrten betrachten die Lehre Abälards als dem Nominalismus näherstehend, namentlich sei Abälard ein Hauptvertreter des Conceptualismus [2]). Ein derartiges Urtheil ist vorzugsweise daraus entsprungen, weil die Schrift „De generibus et speciebus" als eine Schrift Abälards angesehen wurde, welcher Meinung wir jedoch nicht beistimmen können. Anderer Meinung ist Herr Hofrath Ritter, der sich vorzugsweise an die Aeusserungen Abälards in der „Theologia christiana" hält und in Folge dessen in Abälard einen Realisten mit einer dem Platonismus entlehnten Grundanschauung zu erblicken glaubt.

---

[1]) Rémusat. Abélard. T. II. p. 100—102.

[2]) Cousin. Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard CLXXXIII. Au fond, Abélard est un nominaliste, qui s'ignore ou qui se cache. Rémusat Abélard T. II. p. 15. Entre ces deux systèmes absolus (nominalisme et réalisme sc.) Abélard crut trouver la verité en prenant un milieu. Il produisit une doctrine, qui sans être neuve pour le fond l'était par quelques détails et quelques expressions et qui a été tour à tour appellée le conceptualisme ou confondue avec le nominalisme.

Einen nicht zu unterschätzenden Anhaltspunkt für die Darstellung der wahren Lehre Abälards bietet uns Johann von Salisbury durch den Bericht über die Anschauungen seines Lehrers. Da nämlich dieser Schriftsteller durch längere Zeit Schüler Abälards gewesen ist, so kann wohl vorausgesetzt werden, dass er die Lehre Abälards auch richtig zu würdigen verstand und sie von Entstellungen frei wiederzugeben vermochte. Diesem Berichterstatter zufolge hat Abälard die Bedeutung der Universalien zunächst in die Aussage (sermo) verlegt [1]). Dieses wird vollkommen durch dasjenige bestätigt, was uns Rémusat aus den Glossen über Porphyrius mittheilt. So wie viele andere Lehrer seiner und der vorhergehenden Zeit eine Vermittlung zwischen aristotelischer und platonischer Lehrweise anstrebten, so glaubt auch Abälard den Gegensatz ausgleichen zu können. Er hält sich zu dem Ende an die Erklärung des Allgemeinen als desjenigen, was von Natur dazu gemacht ist, von Mehreren ausgesagt zu werden. Dadurch tritt ihm der Gegensatz der objectiv realen Welt und der subjectiv menschlichen Erzeugnisse der Sprache hervor [2]). Weder das Ding als solches, noch das bezeichnende Wort ist das Allgemeine; denn Eines wie das Andere ist ja ein Individuelles der Erscheinungswelt; die All-

---

[1]) Joh. Saresb. Metal. l. II. c. 17. Alius sermones intuetur et ad illos detorquet quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum. In hac autem opinione deprehensus est Peripateticus Palatinus Abaelardus noster, qui multos reliquit et adhuc quidem aliquos habet professionis hujus sectatores et testes. Amici mei sunt; licet ita plerumque captivatam detorqueant litteram ut vel durior animus miseratione illius moveatur. Rem de re praedicari monstrosum dicunt, licet Aristoteles monstrositatis hujus auctor sit et rem de re saepissime asserat praedicari, quod palam est nisi dissimulant, familiaribus ejus. Polycrat. l. VII. c. 12. Sunt tamen adhuc qui deprehenduntur in vestigiis eorum licet erubescant auctorem vel sententiam profiteri, solis nominibus inhaerentes, quid rebus et intellectibus subtrahunt sermonibus adscribunt.

[2]) Rémusat Abélard T. II. p. 104. Aristote, au dire d'Abélard, parait l'insinuer clairement quand il définit l'universel ce qui est attribuable a plusieurs, „quod de pluribus natum est praedicari." C'est une propriété avec laquelle il est né, qu'il a d'origine, „a nativitate sua". Or qu'elle est la nativité, l'origine de discours ou de noms? l'institution humaine, tandis que l'origine des choses est la création de leurs natures. Cette différence d'origine peut se rencontrer la même ou il s'agit d'une même essence; ainsi dans cet exemple „cette pierre et cette statue ne sont qu'un" l'état de pierre ne peut être donné que par la puissance divine, l'état de statue lui peut être donné par la main des hommes.

gemeinheit liegt also nur in dem Ausgesagtwerden, also in der Art und Weise, wie etwas dem Subjecte zugeschrieben werde, in der Redeform des Urtheiles, dadurch verschwinde sogleich die Schwierigkeit, die dadurch entsteht, dass, wenn das Allgemeine als Ding gefasst wird, ein Ding von einem andern ausgesagt werden müsste, was unmöglich sei.

Alles, was ausgesagt wird und insofern es ausgesagt wird, ist nicht ein Ding, sondern eben nur eine Aussage [1]). Abälard verwahrt sich dabei nochmals dagegen, dass nicht das Wort für das Allgemeine angesehen werde; denn betrachtet man den durch die Definition bezeichneten Gegenstand genauer, so zeige sich, dass nicht die Gattung in ihrer Totalität in dem einzelnen Worte enthalten sei, sondern nur das die Gattung bezeichnende Wort vermöge des Urtheiles von Mehreren ausgesagt werde, und dieses beruhe darauf, weil das Denken über die Worte zum Zwecke der Beschreibung der Dinge zu verfügen im Stande sei [2]). Nur vermöge seiner Bedeutung sei also das Wort ein Allgemeines, nicht aber nach

---

[1]) Ibid. p. 105. Or, du moment que l'universel est d'origine attribuable à plusieurs, ni les choses ni les mots ne sont universels. Car ce n'est pas le mot, la voix, mais le discours „sermo", c'est-à-dire l'expression du mot, qui est attribuable à divers et quoique les discours soient des mots, ce ne sont pas les mots, mais les discours qui sont universels. Quant aux choses, s'il était vrai qu'une chose pût s'affirmer de plusieurs choses, une seule et même chose se retrouverait également dans plusieurs, ce qui répugne. — Dial. p. 496. Nec rem ullam de pluribus dici sed nomen tantum concedimus.

[2]) Ibid. p. 107. Mais Abélard se fait des objections, comment l'oraison peut-elle être universelle, et non pas la voix, quand la description du genre convient aussi bien à l'une qu'à l'autre? Le genre est ce qui se dit de plusieurs qui diffèrent par l'espèce; ainsi le décrit Porphyre. Or, la description et le décrit doivent convenir à tout sujet quelconque; c'est une règle de logique la règle „de quocunque", et comme le discours et les mots ont le même sujet, ce qui est dit du discours est dit de mots. Donc, comme le discours, la voix est le genre. Cette proposition est incongrue „non congruit"; car la lettre étant dans le mot, et par conséquent s'attribuant à plusieurs comme lui, il s'ensuivrait que la lettre est le genre. C'est que, pour que la description ou définition du genre soit applicable, il faut qu'on l'applique à quelque chose qui ait en soi la réalité du defini, „rem definiti"; c'est la condition de l'application de la règle „de quocunque", et ici cette condition n'existe pas. Le mot ne contient pas tout le défini, il n'en a pas toute la compréhension, et il n'est attribue à plusieurs, affirmé de plusieurs, „praedicatum de pluribus", que parceque le discours est prédicable, „est sermo praedicabilis", c'est-à-dire parceque la pensée dispose des mots pour décrire toutes choses.

seiner eigenen Darstellung in der Erscheinungswelt, wo es immer ein Individuelles ist [1]). Deshalb kann man wohl sagen, dass Gattung und Art ein Wort seien, aber nicht umgekehrt, dass das Wort die Gattung und die Art sei; denn in letzterem Falle müsste ein Individuelles von Mehreren ausgesagt werden können; deshalb sei es aber gar wohl möglich, dass im Bereiche des Objectiv-Realen etwas den Gattungen und Arten Entsprechendes vorhanden sei [2]). Die allgemeinen Begriffe insofern wir sie denkend festhalten, stellen zwar nicht die discreten Dinge dar, wie dieses bei den sinnlichen Bildern der Fall ist; nichts destoweniger beziehen sie sich auf etwas Wirkliches und ergreifen dasselbe; aber nur durch eine Uebertragung kann man sagen, dass sie als von uns gedachte Universalien existiren, denn eine derartige Redeweise bedeute nichts Anderes, als dass im Bereiche der objectiv-real existirenden Dinge selbst etwas liege, was zu den Universalien im Bereiche des Subjectiven Veranlassung biete [3]). So glaubt Abälard den Gegensatz aristotelischer und platonischer Lehrmeinung vermittelt zu haben; ja er ist davon überzeugt, dass ein schreiender Gegensatz zwischen beiden eigentlich gar nicht

---

[1]) Ibid. p. 108. On peut donc dire que le discours étant un genre, et le discours étant un mot, un mot est le genre; seulement il faut ajouter que c'est ce mot avec le sens qu'on a entendu lui donner. Ce n'est pas l'essence du mot en tant que mot, qui peut être attribuée à plusieurs; le son vocal qui constitue le mot est toujours actuel et particulier à chaque fois qu'on le prononce, et non pas universel, mais c'est la signification qu'on y attache qui est général.

[2]) Ibid. p. 109. Abélard — — permet qu'on dise que le genre ou l'espèce est un mot „est vox" et il rejette les propositions converses; car si l'on disait que le mot est genre, espèce, universel, on attribuerait une essence individuelle, celle du mot, à plusieurs, ce qui ne se peut. C'est de même qu'on peut dire „cet animal („hic status animal") est cette matière, la Socratité est Socrate"; l'un et l'autre de ces deux est quelque chose, quoique ces propositions ne puissent être renversées.

[3]) Ibid. Il décide que, bien que ces concepts ne donnent pas les choses comme discrètes, ainsi que les donne la sensation, ils n'en sont pas moins justes et valables, et embra sent les choses réels. De sorte qu'il est vrai que les genres et les espèces subsistent, en ce sens qu'ils se rapportent à des choses subsistantes, car c'est par métaphore seulement que les philosophes ont pu dire que ses universaux subsistent. Au sens propre ce serait dire qu'ils sont substances, et l'on veut exprimer seulement, que les objets qui donnent lieu aux universaux, subsistent. Les doutes que ce langage figuré a fait naitre sont la seule source des difficultés qui semblent arrêter Porphyre.

bestehe und die Divergenz sich einfach daraus ergebe, dass Aristoteles lehrte, die Universalien liegen in den sinnenfälligen Dingen durch menschliche Namenbezeichnung, wobei sie doch nichts destoweniger ausser dem sinnlich wahrnehmbaren Einzelnen sind, in wie fern sie dem reinen Erfassén des Denkens entsprechen; während sie nach Plato nicht blos Producte der subjectiven Denkoperation, sondern auch objectiv ausser dem sinnlich Wahrnehmbaren bestehen [1]). — Um aber über jene veranlassende Ursache in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen einen Aufschluss zu erlangen und den Worten Abälards eine richtige Deutung zu geben, müssen wir noch eines Punktes erwähnen. Dieser besteht darin, dass aus der ganzen Lehre Abälards hervorgeht, dass er von der Idee der Schöpfung, wie dieselbe im Christenthume ausgesprochen ist, so durchdrungen ist, dass bei ihm nirgends eine Abweichung von dieser Idee vorkommt. Vom Schöpfungsbegriffe ausgehend erklärt er daher den Satz, dass die allgemeinen Formen der Dinge im göttlichen Verstande waren, bevor sie in ihre Effecte übergingen, durchaus nicht im Sinne des Johannes Scotus und eines einseitigen Realismus, sondern für Abälard bedeutet der Satz nur so viel, als Gott habe vorausgesehen und bestimmt, was und auf welche Weise er etwas thun würde, bevor er es thatsächlich ausführte; was so viel heisse, als Gott mache nichts ohne vorausgegangene denkende Reflexion [2]). Es sind hiernach für ihn zwar die universalia ante rem, aber nicht in

---

[1]) Ibid. p. 100. Abélard réduit ces difficultés à des simples questions de mots. Ainsi pour lui le dissentiment entre Aristote et Platon venait seulement de ce que le premier pensait que les genres et les espèces subsistent par appellation dans les choses sensibles, ou servent à les nommer en essence, „appellant in se" et que cependant ils sont hors de ces choses, en ce sens qu'ils correspondent à des concepts, purs de toutes formes accidentelles sensibles, tandis que Platon voulait que les genres et les espèces fussent non seulement conçu, mais subsistants, hors des sensibles. Ainsi dit Abélard la différence n'est pas dans le sens quoiqu'elle semble se montrer dans les termes.

[2]) Opp. T. II. Introd. ad theol. l. II. p. 109. Theol. christ. l. IV. p. 543. Hanc autem processionem qua scilicet conceptus mentis in effectum operando prodit, Priscianus in primo constructionum apperit, dicens, generales et speciales formas in mente divina constitisse antequam in corpora prodirent h. e. in effecta per operationem, quod est dicere antea providit Deus quid et qualiter ageret, quam illud opere impleret. Ac si diceret nihil impraemeditate sive indiscrete egit.

se; obwohl an andern Orten der Platonismus sich mehr geltend macht, wenn der Satz, Gott habe Alles im Worte gegründet, in ähnlicher Weise wie die Primordialursachen des Johannes Scotus interpretirt wird [1], wobei zugleich von der Güte Gottes Alles seinen Ursprung nehmen soll [2]. Dass nun aber die Universalien als solche an sich keinen realen Bestand haben, zeigt die Bemerkung Abälards über den Satz, dass die Philosophen behaupteten, dass die Arten von den Gattungen gleichsam gezeugt oder geschaffen würden; denn wenn man sich auch derartiger Redeweisen bediene, so sei damit durchaus nicht gemeint, dass die Gattungen den Arten der Existenz nach vorhergingen; sondern immer bestehe die Gattung nur in und mit ihren Arten, wie die letzteren nie ohne die ersten, sie treten ja von Natur aus gleichzeitig mit einander in die Existenz [3]. Am entschiedensten tritt er aber den Ausschreitungen des Realismus entgegen, indem er die Accidenzen für Formen der veränderlichen Dinge erklärt, ohne welche das Ding sowohl sein, wie nicht sein kann, ausgenommen die Zerstörung oder das Heraustreten aus der Substanz, in welche es durch jene Form gekommen war [4]. Es ist daraus ersichtlich, dass allerdings ein Reales vor den Dingen bestehend vorausgesetzt wird, aber nicht die allgemeinen Begriffe sind dieses Reale, sondern es sind die allgemeinen Substanzen der creatürlichen Wesen [5]. Diese Substanzen können ihrem Sein nach

---

[1] Ibid. Introd. ad theol. l. I. p. 18—20.

[2] Ibid. Quidquid potentia geritur id sapientia moderatur et bonitate conditur.

[3] Ibid. Introd. ad theol. l. II. p. 98. Nam et species ex genere quasi gigni vel creari philosophi dicunt. — Cum autem species ex genere creari seu gigni dicantur non tamen ideo necesse est genus et species suas tempore vel per existentiam praecedere ut videlicet ipsum prius esse contingeret quam illas. Nunquam etenim genus nisi per aliquam speciem suam esse contingit — — 99. et ita quaedam species cum suis generibus simul naturaliter existunt ut nullatenus genus sine illis sicut nec ipsae sine genere esse potuerint.

[4] Ibid. Theol. christ. l. III. p. 471. Accidens est forma corruptibilis rei sine qua illa res et esse et non esse potest praeter corruptionem i. e. egressum a substantia quam per illam formam incurrat.

[5] Ibid. Theol. christ. l. III. p. 478. Substantiae vero in propria natura per se ipsas existere aut perseverare possunt omnibus aliis rebus destructis sunt — naturaliter priores.

mit einander nicht im Gegensatze stehen [1]); daher kommen bei Verhältnissbestimmungen über die Dinge nur die Accidenzen in Betracht. Ja die Substanzen sind eigentlich an sich Eines, ein allgemeines Substrat der Dinge und dieses ist empfänglich für Gegensätze, welche bewirkt werden durch die Verschiedenheit der Accidenzen, die dabei in verschiedenen Quantitätsverhältnissen stehen können [2]). Daher ist es auch natürlich, dass die Worte, die zur Bezeichnung der Dinge dienen, nicht das Sein als solches bezeichnen sollen, sondern sie sind erfunden, um die verschiedenen qualitativen Bestimmungen der Dinge festzuhalten und an den Dingen zu unterscheiden [3]). Durch das Zusammentreffen der verschiedenen Qualitäten an der Substanz wird diese letztere in eigenthümlicher Weise geformt, so dass ein in und mit dem Dinge gegebenes Gesetz eine gleiche Norm der Erscheinung der Einzelndinge hervortritt und darin besteht in objectiver Hinsicht das Wesen der Art, worin die Veranlassung für den im Subjecte entstehenden Begriff gelegen ist. So gefasst erweist sich daher der Artbegriff als ein den Einzelndingen innewohnendes und ihre Erscheinung beherrschendes Gesetz, das stets mit der Verwirklichung der Individuen auch sich selbst verwirklicht oder verwirklicht wird. Die Lösung der Frage aber, wie die Accidenzen oder Qualitäten an die Substanz heranzutreten vermögen, da sie an sich nicht als ein Selbstlebendiges, Wirkendes, bestehend gedacht werden dürfen, glaubt Abälard durch Vermittlung des Schöpfungsbegriffes gefunden zu haben. Man müsse nämlich die Schöpfung in eine doppelte unterscheiden, in eine creatio prima und eine creatio secunda, welche letztere die erstere zur Voraussetzung habe. Durch die erste Schöpfung wurde die substanzielle Unterlage aller creatürlichen

---

[1]) Ouvr. inéd. Dialectica p. 174. Nulla itaque substantia in se contraria dicitur alteri.

[2]) Ibid. p. 175 sqq.

[3]) Ibid. p. 173. Cum itaque specialia substantiarum nomina maxime propter qualitates, quibus species efficiuntur, determinandas inventa sunt, propria maxime propter discretionem sunt reperta — — p. 212 ut hoc vocabulum Abaelardus mihi in eo collatum est ut per hoc de substantia mea agatur.

Dinge gesetzt, welches Substrat bald als Substanz, bald als eine Mischung der Elemente, bald als Materie bezeichnet wird. Diese substanzielle Unterlage ist das unvergängliche Sein der Dinge, das einmal gesetzt bleibt, dabei aber immer von dem Geschaffensein ein Zeugniss giebt [1]). Aus und durch sich selbst kann sich dieses geschaffene substanzielle Substrat nicht in die Vielheit der Dinge entfalten, sondern damit die letzteren entstehen, ist die zweite Schöpfung, ein neues Ergreifen der absoluten Causalität in das geschaffene Sein nöthig. Durch dieses zweite göttliche Machtgebot treten die substanzialen Formen an die geschaffene Materie heran und bewirken einen neuen Zustand des Seins derselben, indem eben durch Verbindung verschiedener qualitativer Bestimmungen die Gesetze für die Entwicklung der Dinge in das an sich unveränderliche Substrat derselben gelegt werden, wodurch zugleich eine Vielheit individueller Substanzen hervorgeht. Jene Formen, welche also die Individuation, oder die Vielheit der Substanzen der Einzelndinge bewirken, heissen daher mit Recht substanziale Formen und sie sind das eigentlich Constitutive der discreten Dinge der Erscheinungswelt. Innerhalb dieser Formen ist daher auch nur eine Veränderung, ein Entstehen und Vergehen möglich [2]). Dieser Process der Entstehung der Vielheit der Dinge hat daher Gott zur Voraussetzung und er ist eine substanziale Bewegung, weil dadurch in das Sein selbst eine Verschiedenheit gebracht wird, wodurch die Substanzen der Gattungen und Arten hervorgehen. Auf dieser dem Sein selbst innewohnenden Verschiedenheit beruht auch die Verschieden-

---

[1]) Opp. T. II. Theol. christ. l. I. p. 372. Omne quod est aut Deus est et ideo aeternum est, aut ab aeterno illo principio manet creatum. l. III. p. 469. Dialectica p. 415. 416. At vero illae creationes quae praejacentem habent materiam nunquam deficientem, generationi subjacent et corruptioni.

[2]) Ouvr. inéd. d'Abélard Dialect. p. 416. Secundae vero creationes sunt cum jam creatam materiam per adjunctionem substantialis formae novum facit ingredi esse. — — In quo quidem nulla materiae novitas sed solius formae videtur diversitas, et quantum ad formam substantiae pertinet, videtur mutari natura substantiae et hae quidem postremae creationes generationi et corruptioni videntur subjacere.

heit der Gattungen und Arten [1]. Wenn jedoch hier von Substanzen der Gattungen und Arten gesprochen wird, so ist dabei immer der schon früher erwähnte Satz festzuhalten, dass nämlich Gattungen und Arten zugleich mit einander in den Dingen entstehen; es wird aber dabei die individuelle Substanz des Aristoteles noch mehr in den Vordergrund gestellt, wenn er erklärt, dass die Arten ihre Realität nur in ihren Individuen besitzen [2]. Wenn daher für unsere Betrachtung das genus als Materie auftritt, welche durch die hinzutretende Form in die Art übergeht [3], so geht doch das Genus nicht der Species zeitlich voraus. Hier finden wir daher die universalia ante rem als Gedanken Gottes und in re, als die Erscheinung der Dinge beherrschende Gesetze näher bestimmt. Dabei wird aber die ideale Einheit der Substanz im Bereiche des Creatürlichen durchgehends festgehalten, deshalb ist eigentlich zwischen Substanz und individueller Substanz bei Abälard wohl zu unterscheiden.

Hier schliesst sich also Abälard ganz entschieden der realistischen Gedankenrichtung an, wenn er sich auch von allen Ausschreitungen derselben fern zu halten weiss, und insofern hat wohl Herr Hofrath Ritter Recht, wenn er sagt, dass bei Abälard der Realismus vorwalte, nur darf dabei auch die nominalistische Seite der Lehren Abälards nicht unberücksichtigt bleiben. Dieses Hinneigen zum Realismus wird gewöhnlich als dem Platonismus entsprungen bezeichnet, doch einer derartigen Ansicht können wir auch nicht ganz beistimmen. Wohl werden wir zugeben, dass auch in Abälards Lehre, wie bei vielen seiner Vorgänger eine Verbindung aristotelischer und platonischer Lehrmeinung stattfinde, doch vermögen wir

---

[1] Ibid. 418. Hic igitur substantiae motus quem generationem dicimus soli Deo adscribendus est, tam in primis quam in postremis creationibus. In quibus quidem naturae creationibus generales ac speciales constitutae sunt substantiae. Neque enim formae mutatio diversitatem specierum aut generum facit, sed substantiae creatio. — — Diversitas itaque substantiae diversitatem generum et specierum facit.

[2] Ibid. p. 204. — cum videlicet nec ipsae species habeant nisi per individua subsistere nec in ea, quae informant et ad invicem faciunt respicere nisi per individua venire.

[3] Ibid. p. 486. — in constitutione speciei genus, quod quasi materia ponitur, accepta differentia, quae quasi forma superadditur, in speciem transit.

in dem ganzen früher geschilderten Processe der Entstehung der Dinge nicht so sehr eine Wiederholung der Lehren Platos, als vielmehr die Grundprincipien der durch die Grundideen des Christenthums modificirten Weltanschauung des Aristoteles zu erblicken. Denn der Gegensatz von einer allgemeinen für Gegensätze empfänglichen Materie und einer die Formen der Dinge vordenkenden Intelligenz, welche selbst diese Formen mit der Materie verbindet, ist wohl kaum etwas Anderes, als der durch die Schöpfungsidee modificirte Gegensatz eines obersten Formal- und Materialprincipes; das strenge Festhalten an der individuellen Substanz des Aristoteles weist wenigstens gewiss nur auf den letzteren hin. Wir werden daher auch mit Recht Abälard das Prädicat eines Peripatetikers zugestehen, das ihm von seinen Zeitgenossen beigelegt wurde, nur dürfen wir ihn nicht für einen Vertreter der reinen Lehre des Aristoteles halten; denn so wie wir auch in anderen Punkten der Lehre Abälards ein vielfaches Schwanken wahrnehmen, so ist das auch hier der Fall. Dazu trägt vorzüglich die zu seiner Zeit herrschende lateinische, dem Platonismus adaptirte, philosophische Terminologie bei, der zu Folge auch Abälards Ansicht in die Formen des Platonismus gekleidet ist, obwohl sie der Sache nach auf Aristoteles als Stammvater hinweist. So viel aber steht fest, dass in der Lehre Abälards sich der Uebergang von der platonischen zur aristotelischen Gedankenrichtung klar ausspricht, indem die letztere bereits die Oberhand über die erstere gewonnen hat. Doch darf dabei nicht unbeachtet bleiben, dass beide in einem höheren Dritten in den Grundideen des Christenthums vereinigt werden.

Damit verbinden sich natürlich die übrigen logischen Lehren Abälards, dass die Wortbezeichnung als das Spätere von den bezeichneten, erscheinenden Dingen abhängig und bedingt ist [1], ja die Bedeutung des Wortes, nämlich das aus den sinnlichen Bildern hervorgegangene Schema ist das Frühere als das Wort, das eben dazu gebildet oder geschaffen wird, um diese

---

[1]) Dial. p. 487. Vocem secundum impositionis suae originem re significata posteriorem liquet esse.

›deutung (significatio) festzuhalten [1]. Das Urtheil spricht ınn die aus der Erscheinung des Objectiven und durch das ›jective im Bereiche des Subjectiven sich ergebenden Verıltnisse der vorgestellten Objecte aus, wenn es eben ein ıhres ist. Die Grundlage für das Urtheil bildet also der ı Bereiche des Subjectiven gewonnene allgemeine Begriff, ır durch das Wort bezeichnet wird. Der letzte Grund des rtheiles liegt aber in den objectiven Verhältnissen der geıchten Objecte, worüber das Urtheil handelt.

Für diese hier betrachtete Lehre Abälards haben wir ıch noch andere Belege, nämlich die Schrift „De intellectibus“ e von einem Schüler Abälards herrührt, worin namentlich e subjective Gewinnung der Begriffe noch weitläufiger ausıandergesetzt wird. Auch darin wird auf den ontologischen ›alismus Abälards hingewiesen [2]). Ebenso spricht für unsere ıffassung der Lehre Abälards ein in einem Manuscripte ır Oxforder Bibliothek aufgefundenes, wahrscheinlich von ıem Zeitgenossen auf Abälard gedichtetes Epitaphium [3]).

Die übrigen logischen Lehren Abälards noch weiter zu ›rfolgen, halten wir nicht für unsere Aufgabe, da dieses mehr ıer Geschichte der Logik angehört. Nur sei erwähnt, dass lerdings die Hauptwirksamkeit Abälards auf philosophischem

---

[1]) Opp. T. II. Introd. ad theol. p. 91. Propter intellectus autem ces sunt institutae p. 92 sqq.

[2]) Opp. T. II. De intellectibus. p. 755. Alii autem qui quasdam ›mas essentias esse, quasdam minime perhibent; sicut Abaelardus et i, qui artem dialecticam non obfuscando sed diligentissime perscrutendo ıcidant, nullas formas essentias esse approbant, nisi quasdam qualitates ae sic insunt in subjecto quod subjectum ad esse earum non sufficit.

[3]) Dieses Epitaphium ist abgedruckt bei Rémusat, Abélard T. II. 104.

Hic docuit voces cum rebus significare,
Et docuit voces res significando notare,
Errores generum correxit, ita specierum;
Hic genus et species in sola voce locavit,
Et genus et species sermones esse notavit;
Significativum quid sit, quid significatum,
Significans quid sit, prudens diversificavit;
Hic quid res essent, quid voces significarent
Lucidius reliquis patefecit in arte peritis
Sic animal nullumquae animal genus esse probatur,
Sic homo et nullus homo species vocitatur.

Gebiete in der Darstellung der Logik zu suchen ist, in welcher Hinsicht ihm manches Verdienst und ein tieferes Verständniss gewiss nicht abgesprochen werden kann, wenn auch die Hauptsache seiner Lehre auf Aristoteles und Boëthius zurückweist. Nur können wir der Meinung des Johann von Salisbury nicht beistimmen, dass Abälard die Frage über die Bedeutung der Universalien aufgegriffen habe, um andere Probleme tieferer Speculation nicht berühren zu müssen [1]. Wie aber in der logischen Lehre Abälard durch klares Verständniss sich auszeichnet, so ist das in gleicher Weise auf theologischem Gebiete der Fall; nur tritt daselbst der Platonismus mehr in den Vordergrund, obwohl auch er im Grunde für Abälard ein überwundener Standpunkt ist.

2. Die Thätigkeit Abälards auf theologischem Gebiete. Hier ist die Tendenz Abälards keine andere, als wie die der übrigen Scholastiker, nämlich eine im Lichte der Philosophie verklärte Erfassung der Grundwahrheiten der Religion anzustreben. Sein Streben geht somit dahin, die innere Wahrheit des Christenthums, die das eigentliche Wesen wahrer Philosophie ausmache, rein darzustellen; daher will er in seiner Lehre auch stets nur in Uebereinstimmung mit den Heilswahrheiten der Religion bleiben, und je weiter er im Alter vorgeschritten ist, desto mehr macht sich bei ihm diese Tendenz geltend; nur so glaubt er auch zum Ziele zu gelangen [2]. Mit unerschütterlicher Festigkeit will er daher die Worte Christi und ihren wahren Sinn festhalten und bewahren [3]. Aber nicht blos soll das Denken immer weiter fortschreiten in der Durchforschung der Tiefen des Christenthums; sondern es ist auch seine Aufgabe, den ererbten Schatz gegen alle etwaigen An-

[1]) Joh. Saresb. Met. l. III. c. 1. — — malens instruere suos in puerilibus quam in gravitate philosophorum esse obscurior.

[2]) Opp. T. I. P. Ab. Ep. et confessio fidei ad Heloissam. p. 680. Nolo sic esse philosophus ut recalcitrem Paulo, non sic esse Aristoteles ut recludar a Christo. Non enim aliud nomen est sub coelo in quo oporteat me salvum fieri — — Otiosum me mundo reddidit logica — — nach dem Glaubensbekenntnisse: — Haec itaque est fides in qua sedeo ex qua spei contraho firmitatem — — super illam petram fundavi conscientiam meam super quam Christus fundavit ecclesiam.

[3]) Opp. T. I. P. Ab. ep. ad divum Bernardum. p. 627. Ego autem sic illa (verba Christi sc.) sicut et sensum, quantum potero, in variata servabo.

griffe, namentlich von Seiten der Philosophen, zu vertheidigen [1]). Vor allen andern Disciplinen erweist sich daher das Studium der Dialektik als nothwendig, worauf schon Augustinus hingewiesen habe [2]). So wie es für den Gerechten von Nutzen ist, die Kenntniss des Bösen zu besitzen, um es leichter meiden zu können, eben so wird es von grossem Vortheile sein, sich im Lager der Gegner umzusehen, um die Kenntniss ihrer Sophismen zu erlangen, um sich die Wissenschaft der Ungläubigen anzueignen, damit man im Stande wäre, sie mit ihren eigenen Waffen aus dem Felde zu schlagen [3]). Mit dem Schwerte der Dialektik müsse man sich gegenüber den Angreifern vertheidigen und sich ihrer eigenen Argumentationsweise bedienen, da ja ein Zeugniss des Feindes von grösserem Gewichte sei, als das eines Freundes [4]). Auch Abälard will daher nicht so sehr selbst die wahre Lehre des Christenthums darstellen, als vielmehr dieselbe gegen Angriffe vertheidigen [5]). In diesem Geschäfte bietet Profangelehrsamkeit die grösste und sicherste Stütze, daher es auch diejenigen in der theologischen Gelehrsamkeit am weitesten gebracht haben, die vor ihrer Bekehrung den grössten Schatz anderer Kenntnisse besessen haben [6]). (Anspielung auf Paulus.) Jedenfalls sei daher Profan-

---

[1]) Opp. T. II. Introd. ad theol. Prol. p. 3. Fides nostra — validioribus utique mnuienda est rationum praesidiis, maxime vero contra impugnationes eorum, qui se. philosophos profitentur.

[2]) Ibid. l. II. p. 67. Unde et beatus Augustinus caeteri quoque doctores ecclesiastici saeculares quoque artes atque ipsam quoque dialecticam praecipue sacrae scripturae admodum necessariam perhibent.

[3]) Ibid. T. I. Ep. invecta in quendam ignarum dialectices p. 697. T. II. Introd. ad Theol. l. II. p. 65. Quid etiam magis necessarium ad defensionem fidei nostrae, quam ut adversus omnium infidelium importunitatem ex ipsis habeamus per quod ipsos refellamus. Theol. christ. l. II. p. 404.

[4]) Ibid. Theol. christ. l. III. p. 463, 404. Probabilius in laude cujuslibet testimonium est inimici quam amici. Intr. ad theol. l. II. p. 76. Utamur ergo haereticis non ut eorum approbamus errores sed ut catholicam disciplinam adversus eorum insidias asserentes vigilantiores et cantiores simus etsi eos ad salutem revocare non possumus.

[5]) Theol. christ. l. IV. p. 519. Non enim hoc opusculo veritatem docere sed defendere intendimus maxime adversus pseudophilosophos qui nos philosophicis maxime rationibus aggrediuntur.

[6]) Ibid. l. III. p. 449. Nullos autem sacris litteris eruditos ignorare arbitror plus in sacra doctrina spirituales viros, ex ipso scientiae studio, quam ex religionis merito profecisse, et quo quisque sanctorum aute conversionem suam ampliorem saecularium litterarum scientiam habuerat, post conversionem suam eum amplius in sancta eruditione valuisse.

wissenschaft eifrigst anzustreben und im Dienste der Theologie zu verwenden [1]). Alle Wissenschaften und Künste, und unter ihnen namentlich die philosophischen, seien Geschenke der Gottheit, ihr Studium ist daher nicht nur erlaubt, sondern geradezu des vorerwähnten Zweckes wegen eine Pflicht. Das Studium jeder Wissenschaft muss auch selbst als ein Gutes angesehen werden [2]). Allein dadurch, dass Abälard alle Wissenschaft und ihr Studium für ein Gutes erklärt, will er keinesfalls behauptet haben, dass nicht auch mit den Wissenschaften ein Missbrauch getrieben werden könne; wenn jedoch auch ein wirklicher Missbrauch sich eingeschlichen habe, so dürfe deshalb nicht die Wissenschaft als solche beschuldigt werden, sondern nach wie vor sei diese zu achten, nur ihren Ausschreitungen sei ein Ziel zu setzen [3]).

Durch diese ganze Argumentationsweise will Abälard nur sein eigenes Vorhaben rechtfertigen und andeuten, wie er sein Bestreben selbst beurtheilt wissen will. Es ist daraus ersichtlich, dass Abälard kaum einen directen Widerspruch gegenüber seiner Behandlungsweise theologischer Fragen, am allerwenigsten aber eine Verwerfung oder Verdammung seiner Lehre leicht zu ertragen im Stande gewesen sei und alles dieses stets als tiefe Kränkung empfunden haben müsse. Jedenfalls aber werden wir zugeben müssen, dass Abälard glaubte, sich auf der richtigen Bahn zu befinden. Wenn es daher auch

---

[1]) Introd. ad theol. l. II. p. 63. Quid ergo mirum si et ego sapientiam saecularem propter eloquii venustatem, membrorum pulchritudinem de ancilla atque captiva Israelitam facere cupio.

[2]) Ibid. l. II. p. 67. 68. philosophicas disciplinas — quae inter maxima dona Dei semper in terris effloruerunt. —.— 71. Ego autem nullius artis lectionem cuicumque religioso interdicendam arbitror, nisi forte per hoc major ejus aliqua utilitas prepaediatur, sicut in caeteris litteris faciendum scimus, ut videlicet minora pro majoribus aut intermittantur aut penitus omittantur. Theol. christ. l. II. p. 444. Dial. p. 435. scientia omnis bona est et ea quae de malo est, quia justo deesse non potest — — unde et omnis scientiae studium bonum oportet concedi.

[3]) Introd. ad theol. l. II. p. 72. Sic et cum quilibet de philosophia vel doctrina superbit, non ipsam scientiam culpare debemus propter adjunctum vitium, sed unumquodque secundum se ipsum pensari convenit, ne forte indiscrete agentes propheticam illam maledictionem incurramus: „Vae his qui dicunt bonum malum, et malum bonum, ponentes lucem tenebras, et tenebras lucem.“ Theol. christ. l. III. p. 449. scientias approbamus — sed fallaciis abutentium resistemus.

den Anschein hat, dass Abälard nicht durchaus von den lautersten Absichten bei der Darstellung seiner theologischen Lehren sich habe leiten lassen, zu welcher Meinung namentlich die Schrift „Sic et non“ Anlass geben kann, indem darin Aussprüche kirchlicher Auctoritäten, die sich wie Ja und Nein zu einander verhalten, entgegengestellt werden, so können wir einer derartigen Ansicht doch nicht beistimmen. Vielmehr scheint uns die von Abälard selbst gegebene Erklärung dieser eigenthümlichen Anordnung der Schrift die natürlichste zu sein. Er wollte eben dadurch zu tieferem Eingehen in das Wesen der Sache anregen und durch das Infragestellen einzelner Lehrsätze zu einer speculativen Erkenntniss der Wahrheit führen [1]).

Indem Abälard sich bemüht, die Hauptwahrheiten der Religion im Lichte der Vernunft zu erfassen, und daran geht, dieselben auf Veranlassung seiner Schüler [2]) mit Hilfe philosophischer Argumentationsweisen darzustellen, ist er sich auch der ganzen Grösse der sich gestellten Aufgabe vollkommen bewusst, und sein Streben ist darauf gerichtet, die überlieferte Lehre ohne subjective Beimischung darzustellen, weshalb er es vermeidet, seine eigene Ansicht in den Vordergrund zu stellen [3]). Abälard weiss jedoch, dass gerade die wichtigsten Lehren nicht von allen Auctoritäten in gleicher und übereinstimmender Weise sind aufgefasst und interpretirt worden, dass daher in allen diesen Fällen sehr viel darauf ankommen werde, welchen Standpunkt man selbst auf philosophischem Gebiete einnehme. Es wird sich daher bei der Darstellung dieser Punkte dennoch mehr oder minder die subjective Ansicht des Lehrers geltend machen müssen. Sich

---

[1]) Ouvr. inéd. d'Abélard. Sic et Non. Prol. p. 16. Haec quippe prima sapientiae clavis definitur, assidua scilicet seu frequens interrogatio. — Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus; junxta quod et veritas ipsa: Quaerite, inquit, et invenietis, pulsate et apperietur vobis.

[2]) Opp. T. II. Introd. ad Theol. Prol. p. 2.

[3]) Opp. T. II. Dial. int. Phil. Jud. et Christ. p. 701. Propositum est — non me tibi proprias inferre sententias, sed communem majorum nostrorum tibi fidem seu doctrinam apperire. Quae igitur testimonia de nostris affero non ut per hoc cogaris, intendo, sed ut aliorum magis ista intelligas esse quam me ipsum finxisse.

dessen bewusst, behauptet Abälard auch keinesfalls die volle Wahrheit, z. B. in der Lehre von der Trinität, darstellen weder zu wollen, noch zu können, weil dazu überhaupt die Intelligenz eines Sterblichen nicht ausreiche, sondern seine Lehre gilt ihm nur für etwas Wahrscheinliches, mit der Vernunft Vereinbares, dem Glauben nicht Widersprechendes [1]). Er gesteht daher selbst die Wahrheit nicht vollkommen zu erkennen [2]) und will bei schwierigen und noch strittigen Punkten nur Wahrscheinliches, überhaupt nur seine Meinung darstellen, diese aber nicht für eine ausgemachte Sache ausgeben [3]); dennoch aber will er bemüht sein, so viel als möglich, mit dem vernünftigen Denken in Uebereinstimmung zu sein [4]). Er wünscht jedoch, dass das Bestreben, die Tiefen der religiösen Wahrheiten zu erforschen, ihm nicht als Geistesstolz angerechnet werden möge, da ja auch bei Gott der gute Wille genüge, wenn die Kraft zur Ausführung des Willensentschlusses fehle [5]). Weil aber individuelle Ansichten in der Darstellung der Lehre nothwendiger Weise mit einfliessen müssen, diese jedoch bei Keinem über die Möglichkeit des Irrthums hinausgehoben sind, so ist sich auch Abälard der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des Fehlens gar wohl bewusst und zu jeder Genugthuung und Aenderung seiner Lehre bereit, gleichgiltig, ob er durch Vernunftschlüsse oder durch die Auctorität der hl. Schrift

---

[1]) Ibid. Intr. ad Theol. l. II. Prol. p. 67. Theol. christ. l. III. p. 463. De quo quidem nos docere veritatem non promittimus, ad quam neque nos neque aliquem sufficere credimus, sed saltem aliquod verisimile atque humanae rationi vicinum nec sacrae fidei contrarium proponere libet adversus eos qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur.

[2]) Ibid. Theol. christ. l. IV. p. 551.

[3]) Opp. T. II. Comm. in. ep. ad Rom. l. II. p. 246. Introd. ad theol. Prol. p. 3. — non tam nos veritatem dicere promittentes, quam opinionis nostrae sensum quem efflagitant exponentes.

[4]) Ibid. Theol. christ. l. III. p. 464. Quid verum sit noverit dominus quid autem verisimile ac maxime philosophicis consentaneum rationibus, quibus impetitur, dicturum me arbitror.

[5]) Ibid. l. III. p. 464. Nemo etiam mihi praesumtioni imputet si quod aggessus sum non perfecoro, sed piae ignoscat voluntati, quae apud Deum sufficit — si facultas desit — — Quidquid itaque de hac altissima philosophia desseremus umbram non veritatem esse profitemur et quasi similitudinem quemdam non rem.

auf die Widersprüche aufmerksam gemacht würde [1]). Deshalb will er auch dort, wo er nichts bereits Sicheres weiss, seine Ansicht nicht ungestüm vertheidigen, um nicht in Häresie zu verfallen; denn nicht der Irrthum allein mache Jemanden zum Häretiker, sondern vielmehr der Stolz, welcher eine aufgestellte Behauptung mit aller Kraftanstrengung zu vertheidigen sucht [2]). Wenn auch Abälard in seiner Jugend kühn mit seinen Behauptungen den kirchlich anerkannten Lehrern gegenüber trat und viel Geneigtheit zu Zorn und Hochmuth zeigte, so hat doch in seinem späteren Alter echt christlicher Sinn und eine wahrhaft religiöse Tendenz völlig die Oberhand gewonnen, wovon seine nach dem Concil zu Sens mit vieler Geistesruhe geschriebene „Apologie oder Confessio fidei" den deutlichsten Beweis liefert. Die Aussöhnung mit seinem Hauptgegner, dem hl. Bernhard, hatte stattgefunden und Abälard zählt ihn seinen Freunden bei (amicum nostrum). Er beruft sich in dieser Apologie auf die Reinheit seiner Absichten, die er so oft in seinen andern Schriften hervorgehoben hat, und ist auch wie stets zu jeder Genugthuung bereit [3]). Er vertheidigt sich aber darin auch gegen manche Angriffe, und zwar häufig mit vollem Rechte, indem der in der „confessio fidei" angegebene Sinn seiner in den andern Schriften enthaltenen Aeusserungen sich auch wirklich aus dem Gesammtzusammenhange der einzelnen

---

[1]) Ibid. l. III. p. 464. — Introd. ad theol. prol. p. 3. In quo quidem opere si culpis meis exigentibus a catholica, quod absit, exorbitavero intelligentia vel locutione, ignoscat ille mihi qui ex intentione opera pensat, parato semper ad satisfactionem de male dictis vel corrigendis vel delendis, cum quis me fidelium vel virtute rationis vel auctoritate scripturae correxerit.

[2]) Ibid. Introd. ad theol. prol. p. 3. Theol. christ. l. III. p. 453. Non enim ignorantia haereticum facit, sed superbia, ut si quis videlicet ex novitate aliqua nomen sibi comparare desiderans, aliquod inusitatum proferre gloriatur, quod adversus omnes importune defendere nititur ut superior omnibus videatur; aut ne confutata sententia sua inferior caeteris habeatur.

[3]) Ibid. P. Ab. Apologia seu Confessio fidei. p. 720. Cum tamen in his de quibus graviter accusor nullam (sciat Deus) meam cognoscam culpam, nec si quae fuerit, procaciter defendam. Scripsi forte aliqua per errorem, quae non oportuit, sed Deum testem et judicem in animam meam invoco, quia in his, de quibus accusor, nil per malitiam aut per superbiam praesumpsi. — Nunquam importuna defensio me efficit haereticum paratus semper ad satisfactionem de male dictis meis corrigendis sive delendis in quo certe proposito usque in finem perseverabo.

Schriften ergiebt. Uebrigens wurde auch Abälard von Andern vertheidigt; so nimmt ihn ein gewisser Berengarius Scholasticus, über dessen Persönlichkeit bis jetzt nichts Sicheres festgestellt ist, in einer Apologie gegenüber den meisten Anklagen in Schutz und ein Gleiches thut er in einem Briefe [1]).

Dass auch eine philosophische Behandlung der Geheimnisslehren der Religion, z. B. der Trinitätslehre gestattet sein müsse, dafür, meint Abälard, sprechen die vielen Schriften der hl. Väter, denen man gewiss die Vornahme unerlaubter Handlungen nicht zumuthen werde [2]). Eine rationelle Behandlung der Kirchenlehre müsse jedenfalls erlaubt sein, so wie die Anwendung der Dialektik auf die Theologie; denn wäre dieses überhaupt verboten, so müsste auch das Lesen solcher Schriften von Seiten seiner Gegner verboten erscheinen [3]). Es klingt dieses Argument allerdings ziemlich sophistisch und zeugt davon, dass die Argumentationsweisen Abälards nicht immer einer tieferen Begründung sich erfreuten. Ja er verschmäht es nicht, statt einer streng logischen Darstellung von Beweisgründen an das sittliche Bewusstsein zu appelliren; er meint, ein derartiges Verfahren gefalle und ziehe uns durch eine eigenthümliche Kraft an, und jeder Gute lege ihm das grösste Gewicht bei [4]). Von der Anwendung philosophischer Lehrmeinungen auf Theologie macht Abälard einen ziemlich umfassenden Gebrauch, namentlich sei es aber die platonische Weltanschauung, welche nach der Auctorität der hl. Väter sich mit dem Christenthume am meisten in Uebereinstimmung befinden solle, weshalb auch Plato der grösste unter den Philosophen

---

[1]) Opp. T. II. Berengarii scholastici apologia. — Berengarii epistola ad episcopum Mimatensem.

[2]) Ibid. Intr. ad theol. l. II. p. 74.

[3]) Ouvr. inéd. d'Abélard. Dial. p. 434. At vero mirabile est cum non mihi liceat tractare quod eis permissum sit legere, aut quidquid tractare sit malum quod legere sit concessum.

[4]) Opp. Intr. ad theol. l. III. p. 119. Magis autem honestis quam necessariis rationibus utimur, quoniam apud bonos id semper principium statuitur, quod ex honestitate amplius commendatur, et ea semper potior est ratio quae ad honestitatem amplius quam ad necessitatem vergit; praesertim cum, quae honesta sunt, per se placent, atque nos statim sua vi quadam alliciant.

sei [1]). Diese Uebereinstimmung gehe so weit, dass bereits das Geheimniss der Trinität in der Lehre Plato's angedeutet oder gar enthalten sei, indem Gott, die göttliche Vernunft oder seine Weisheit und die Weltseele die drei göttlichen Personen repräsentiren [2]). Ja die Philosophen sollen die Lehre von der Trinität klarer und deutlicher ausgesprochen haben, als selbst die Propheten [3]). Dieser Uebereinstimmung der Lehre Plato's mit den Grundwahrheiten der christlichen Religion wegen, sagt Abälard, hätten sich sogar Einige zu der unsinnigen Behauptung verleiten lassen, dass Christus selbst seine Lehre aus den Schriften Plato's entnommen habe; als wenn die Weisheit selbst den Philosophen zum Lehrmeister gehabt hätte [4]). — Abälard fühlte es jedoch selbst, in diesen seinen Behauptungen zu weit gegangen zu sein, und er bekämpft in seiner Dialektik die eben erwähnten Behauptungen über die Trinität, namentlich aus dem Grunde, weil die Lehre von der Weltseele keinesfalls dem entspreche, was in der Trinitätslehre über den hl. Geist behauptet werde. Er stellt darin überhaupt eine derartige Anschauungsweise nicht als seine, sondern als die Ansicht Anderer hin [5]).

---

[1]) Ibid. l. I. p. 54. Pluribus quoque testimoniis sanctorum dicimus, Platonicam sectam catholicae fidei plurimum concordare. Unde non sine causa maximus Plato philosophorum prae caeteris commendatur ab omnibus non solum a peritis saecularium artium verum etiam a sanctis. Theol. christ. l. I. p. 393 sqq.

[2]) Ibid. Theol. christ. I. I. p. 378. Revolvatur et ille maximus philosophorum Plato ejusque sequaces, qui testimonio sanctorum patrum prae caeteris gentilium philosophis fidei christianae attendentes totius trinitatis summam post prophetas patenter ediderunt, ubi videlicet Mentem, quam Noym vocant, ex Deo natam atque ipsi coaeternam esse perhibent i. e. filium, quam sapientiam Dei dicimus, ex patre aeternaliter genitum; qui nec spiritus sancti personam praetermisisse videntur cum animam mundi astruerint tertiam a Deo et Noy personam.

[3]) Opp. T. II. Ex libro incerto p. 728. Ipsos nobis philosophos gentium certum est convenire; adeo namque de fide trinitatis aperte disseruerunt ut mirabile sit eos quoque in plerisque diligentius quam prophetas ipsos totam hujus fidei summam exposuisse.

[4]) Ibid. Theol. christ. l. II. p. 414. Unde cum tanta — evangelicae ac philosophicae doctrinae concordia poteat, nonnulli Platonicorum — in tantam prorupuerunt blasphemiam ut dominum Jesum omnes suas sententias a Platone accepisse dicerent, quasi philosophus ipsam docuisset sophiam. Introd. ad Theol. l. I. p. 54. Ex libro incerto p. 728.

[5]) Dialect. p. 475. Sunt autem nonnulli catholicorum, qui allegoriae nimis adhaerentes sanctae trinitatis fidem in hac consideratione Platoni

Es giebt eine Menge von Ausschreitungen ähnlicher Art in den Schriften Abälards und wir werden bald noch Gelegenheit haben, Manches kennen zu lernen. Abälard selbst kannte, wie früher gezeigt wurde, die Lehre Plato's gewiss nur sehr unvollständig und diese geringe Kenntniss besitzt er nur aus den lateinischen Kirchenlehrern; dabei zeigt sich uns Abälard im Streite zwischen Nominalismus und Realismus als ein ziemlich nüchterner Geist, der sich mehr der aristotelischen Gedankenrichtung zuwendete. Endlich müssen wir bemerken, dass Abälard in seiner übrigen Lehre sich von den meisten Mängeln einer platonisirenden Weltanschauung fern zu halten weiss, dass namentlich auch die letzte Spur einer pantheistischen Färbung vermieden wird, was von keinem der bisher betrachteten Männer in gleichem Grade behauptet werden kann. Es blieben daher die eben angedeuteten Ausschreitungen völlig unbegriffen, wenn nicht tiefer liegende Gründe nachgewiesen werden könnten, die für Abälard die Veranlassung zu seinen Behauptungen waren, ja die ihn geradezu dazu bestimmten, die von den Kirchenvätern häufig aufgewiesenen Analogien antiker Lehrmeinungen mit den Lehren des Christenthums zu sammeln und in den Vordergrund zu stellen, so dass es sogar mitunter den Anschein hat, als wenn eine Verflüchtigung des positiven Inhaltes des Christenthums und völlige Identificirung mit einem oberflächlichen Rationalismus auf platonischen Grundanschauungen von Abälard beabsichtigt worden wäre. Dem ist jedoch nicht so, sondern Abälard ist bei dem ganzen Beginnen von tiefen Ideen geleitet, die dem Wesen des Christenthums entsprungen sind. Ueberall ist Abälard beseelt von der Idee einer Erziehung des Menschengeschlechtes für das Christenthum, darum erblickt er auch namentlich in der Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Völker einen supra-

---

conantur adscribere. — — Sed haec quidam fides Platonica ex eo erronea esse convincitur, quod illam, quam mundi animam vocat, non coëternam Deo, sed a Deo more creaturarum originem habere concedit. Spiritus enim sanctus ita in perfectione divinae trinitatis consistit ut tam patri quam filio consubstantialis et coaequalis et coaeternus esse a nullo fidelium dubitetur; unde nullo modo tenori catholicae fidei adscribendum est, quod de anima mundi Platoni visum est constare.

naturalistischen Einfluss, der in mannigfacher Weise im Leben der Nationen seinen realen Ausdruck findet. Es verbindet sich damit ein anderer Gedanke von der grössten Tragweite; dieser ist die erfasste universelle Bedeutung der Idee der Erlösung für das Menschengeschlecht, so dass die durch die Erlösung dem Geschlechte zugewendete Gnade allen Individuen zukommen müsse. Dieses sind die Ideen, von deren Wahrheit Abälard so durchdrungen ist, dass er glaubt sie zur allgemeinen Anerkennung bringen zu müssen. Um nun aber über die Persönlichkeit Abälards eine klare Anschauung zu gewinnen, wird die Beantwortung der Frage von Bedeutung sein, ob er in der tieferen Erfassung der Bedeutung der Grundideen des Christenthums einen seiner Zeitgenossen oder Vorgänger zum Lehrer und Führer gehabt habe. Dass nun seine Zeitgenossen ihm hierin nicht zum Leitsterne dienen konnten, ist von selbst klar, da wir bei keinem seiner Lehrer eine derartige Vertiefung in den Inhalt der Heilswahrheiten finden. Ebenso wenig konnte er aber durch seine unmittelbaren Vorgänger, etwa durch Anselm von Canterbury und Andere dazu geführt worden sein; denn wenn auch namentlich Anselm eine Fülle anregender Ideen nicht abgesprochen werden kann, so vermochten doch alle sich nirgends von platonischen Grundideen und einer pantheistischen Färbung ganz zu befreien. Es bliebe daher nur übrig anzunehmen, dass die Kirchenväter und namentlich Augustinus der Führer Abälards gewesen sei. Eine solche Annahme erscheint aber wenig begründet, da sich Abälard gewiss häufiger auf diese Auctoritäten als Gewährsmänner berufen hätte. Wir glauben daher kaum zu irren, wenn wir die tiefere Erfassung der erwähnten Ideen der eigenen genialen Conception Abälards zuschreiben und sie ihm als Verdienst anrechnen; um so mehr, da er sich ja des Ruhmes erfreute, selbst schwierige und bisher noch nicht genügend interpretirte Stellen der hl. Schrift rasch und richtig erfasst zu haben. Der Römerbrief, dessen Interpretation Abälard unternahm, bot wohl auch genügende Anhaltspunkte für das Talent Abälards, um sich zu jenen Ideen zu erheben und sie so weit als möglich durchzuführen. Auch würden wir unter andern Voraussetzungen schwerlich das Aufsehen begreifen, das die

theologischen Vorträge Abälards machten, indem die Darstellung eigentlich positiver Lehrsätze sich bei ihm doch nur auf den engen Kreis beschränkt, den wir namentlich bei Hildebert kennen gelernt haben, wie auch dieselben Fragen beantwortet werden, deren Lösung Anselm von Canterbury angestrebt hatte. Halten wir aber an dem eben Gesagten fest, dann werden wir auch für die gewagtesten Aeusserungen Abälards einen genügenden Erklärungsgrund haben. Nur so wird es begreiflich, wie Abälard die grossen Philosophen der Heiden und die Orakelverkünder auf eine gleiche Stufe stellen konnte mit den Propheten, indem sich die erziehende Hand Gottes der ersteren für die Heiden zu demselben Zwecke bediente, zu welchem die letzteren für die Juden berufen waren. Weil aber auf diese Weise den Heiden, wie den Juden die Beschaffenheit des wahren Glaubens angedeutet wurde, können sie auch nicht entschuldigt werden, wenn sie sich demselben nicht zuwenden [1]). Die Heiden können deshalb nicht entschuldigt werden, weil auch ihnen die Ankunft des Erlösers auf mannigfache Weise verkündet wurde, wie durch die prophetischen Worte der Sibylle, deren Aussprüche klarer und deutlicher seien, als die der Propheten, oder wie dieses durch Virgil in der vierten Ecloge geschehen sei [2]). Auch die Heiden erwarteten daher die Ankunft des Erlösers, weil sie ihnen verkündet worden war. Abälard will jedoch nicht behaupten, dass die prophetischen Worte immer von den Sprechern vollkommen verstanden worden seien; auch die Propheten hätten nicht alles Gesagte verstanden [3]), wie überhaupt die Gabe der

---

[1]) Opp. T. II. Theol. christ. l. I. p. 399. 400. Cum itaque dominus et per prophetas Judaeis et per praestantes philosophos seu vates gentibus catholicae fidei tenorem annuntiaverit, inexcusabiles redduntur tam Judaei quam gentes, si cum in caeteris doctores habeant, in salutem animae, cujus fundamentum est fides, ipsos non audiant.

[2]) Ibid. Introd. ad Theol. l. I. p. 32. Constat philosophos maxime continenter vixisse atque ad continentiam tam scriptis quam exemplis multas nobis adhortationes reliquisse. Sed si quis sine fide venturi eos salvari posse contradicat, quomodo id comprobare poterit, quod in eum scilicet non crediderint, quem etiam per gentilem foeminam i. e. Sibyllam multo fere apertius quam per omnes prophetas vaticinatum viderint. Theol. christ. l. I. p. 396. 397.

[3]) Ibid. Theol. christ. l. I. p. 393.

Prophetie und die des richtigen Verständnisses nicht immer in derselben Person vereinigt sei [1]). Dabei sei noch das zu bedenken, dass Philosophen und Propheten bei der Behandlung der eigentlichen Grundwahrheiten einer figürlichen Redeweise, überhaupt einer Reihe von Vergleichen und Bildern sich bedienten, hinter denen der eigentliche Sinn ihrer Worte verborgen liegt [2]). Die Philosophen sind daher zur Erziehung des Volkes berufen gewesen und sie haben zufolge ihrer Mission die volle Wahrheit theils geahnt, theils hat sich ihnen dieselbe durch besondere Gnade erschlossen [3]). Daher glaubt Abälard die Lehre von der Trinität schon im alten Testamente vollkommen ausgesprochen und in ähnlicher Weise von den Philosophen des Alterthums angedeutet zu finden. Die Letzteren sind aber dieser besonderen Erleuchtung durch göttliche Gnade vorzugsweise durch die Sittlichkeit des Lebenswandels theilhaftig geworden. Denn wenn es auch in den unerforschbaren Rathschlüssen der Gottheit liege, sich manchmal Unwürdiger und Ungläubiger als Mittel zu grossen Zwecken zu bedienen [4]), so wendet sich doch die Gnade vorzüglich nur den Guten zu. Darum finden wir auch, wenn wir das Leben der grossen Philosophen genauer untersuchen, dass uns dasselbe immer ein Musterbild wahrer Tugend darstelle; ja Abälard will in den Tugenden der Philosophen, evangelische oder apostolische Vollkommenheit erblicken und fordert auch von dem tiefen Denker einen tugendhaften Lebenswandel [5]). Dieser im Leben der Philosophen vor der Ankunft des Herrn sich

---

[1]) Ibid. l. III. p. 461.

[2]) Ibid. Intr. ad Theol. l. I. p. 46. Hoc quippe loquendi genus philosophis quoque et prophetis familiarissimum est, ut videlicet ad arcana philosophiae cum veniunt nil vulgaribus verbis efferant, sed comparationibus similitudinum lectorem magis alliciant p. 48. Alioquin summum philosophorum Platonem summum stultorum deprehenderemus. Quid enim magis ridiculosum, quam mundum totum arbitrari unum animal esse rationale nisi per hoc integumentum sit prolatum.

[3]) Ibid. Intr. ad Theol. l. I. p. 20—32. Theol. christ. l. I. p. 374, 400. l. II. p. 414. Quibus (philosophis sc.) et fides trinitatis revelata est, et ab ipsis praedicata et spes immortalis animae et aeternae retributionis exspectata.

[4]) Ibid. Theol. christ. l. I. p. 374. Bene autem et per indignos seu infideles maxima Deus operatur.

[5]) Ibid. l. I. p. 374, 400. l. II. p. 414, 424, 425. l. III. p. 456, 457.

aussprechenden Vollkommenheit wegen, müsse man auch zugeben, dass viele von ihnen der Seligkeit theilhaftig seien [1]).

Mit allen diesen Aeusserungen hängt eine Menge anderer Behauptungen aufs Innigste zusammen. So ist Abälard davon überzeugt, dass die Wirkungen der erlösenden Gnade in allen Menschen zu finden seien, dass sich diese auch auf die Juden und Heiden erstrecke [2]); das in der Menschenbrust sich geltend machende Naturgesetz beruhe darauf, und diesem folgten die wahren Philosophen; das Evangelium sei die volle Ausbildung und Reformation dieses Naturgesetzes, daher sei auch das Naturgesetz in dem geschriebenen Gesetze enthalten [3]); namentlich aber sei im neuen Testamente die wahre Ethik dargestellt [4]). Weil für die Entwicklung des Menschengeschlechtes ein göttlicher Erziehungsplan vorausgesetzt werden muss, diese Entwicklung und eigenthümliche Gestaltung aber von Zeit und Ortsverhältnissen sich als abhängig darstellt, so seien auch bestimmte Gesetze nur für bestimmte Zeiten und Orte gegeben [5]). Ebenso sei die vollständige Erfassung der geoffenbarten Wahrheiten an die fortschreitende geistige Entwicklung gebunden, daher nicht ein fertiges ruhiges Ganzes; sondern immer mehr erschliesst sich dem Menschen das Verständniss der Heilswahrheiten, immer tiefer vermag das Denken einzudringen in den Inhalt der Offenbarung und den wahren Sinn derselben sich anzueignen. Die Lehre selbst ist daher in einer Fortbildung begriffen [6]) und noch Vieles ist zu leisten übrig, da noch Vieles nicht ganz begriffen ist.

Dass nun die meisten der hier erwähnten Aeusserungen, die sich noch häufen liessen, Anstoss erregen konnten, namentlich wenn sie einzeln aufgegriffen wurden, ohne auf den Zusammenhang mit den übrigen Lehren Abälards Rücksicht zu nehmen, ist leicht begreiflich. Es lag in der That etwas

---

1) Ibid. Comm. in Ep. ad Rom. l. I. p. 176, 177.
2) Ibid. l. I. p. 184.
3) Opp. T. II. Theol. christ. l. II. p. 414. Dial. inter Phil. Jud. et Christ. p. 606.
4) Ibid. Dial. int. Phil. Jud. et Christ. p. 669.
5) Ibid. Comm. in ep. ad Rom. l. V. p. 338.
6) Ibid. Prolog. p. 153 sqq.

Gefährliches in ihnen, nämlich dass durch die Kühnheit Abälards veranlasst auch andere Männer von geringerer geistiger Befähigung ein Gleiches versuchen möchten, wobei jedoch der wahre tiefe Gehalt des Christenthums leicht hätte in einer Reihe rationalistischer Argumentationen verflüchtigt werden können. Darin werden wir vorzugsweise den Grund der Bemühungen des hl. Bernhard, dem Beginnen Abälards Einhalt zu thun, erblicken müssen.

Es wurde schon erwähnt, dass Abälard auf theologischem Gebiete dieselben Fragen behandelt, die von seinen Vorgängern sind zum Gegenstande ihrer Erörterungen gemacht worden. Namentlich scheinen die Schriften Hildeberts für Abälard zum Muster gedient zu haben, nur tritt bei letzterem die ethische Richtung überall mehr in den Vordergrund. Er erklärt daher von vornherein den Glauben als die alleinige wahre Grundlage aller Güter und Tugenden [1]); vom Glauben ausgehend schwingen sich die Auserwählten zu immer höherer Tugend auf, aus dem Glauben entspringt die Zuversicht der Hoffnung und an ihm und durch ihn entzündet sich das Feuer der Liebe [2]). Der Glaube aber wird erklärt als das Fürwahrhalten der in sinnlicher Erscheinung gegenwärtig sich nicht manifestirenden Dinge [3]). Es ist jedoch diese Erklärung des Glaubens nicht mehr als eine zu seiner Zeit gangbare Nominalerklärung; er selbst versteht unter dem Glauben das Festhalten an der Offenbarung, an der Thatsache der Erlösung. Darum erklärt er am Beginne der Theologie, dass zum Heile der Menschen ausser dem Glauben und der Liebe auch das Sacrament nöthig

---

[1]) Opp. T. I. P. Ab. Expos. Symboli p. 606. Quum fides omnium bonorum sit fundamentum. T. II. Intr. ad Theol. l. I. p. 7. l. II. p. 67. Theol. christ. l. III. p. 447.

[2]) Ibid. T. II. Comm. in Ep. ad Rom. l. IV. p. 281. Qui autem praedestinantur electi i. e. ad vitam aeternam praeparantur per fidem illuminati, quam primo tamquam omnium bonorum fundamentum suscipiunt, vocantur postmodum per spem illecti, cum jam misericordia Dei et virtute sacramentorum cognita ad bene operandum alliciantur propter aeternorum scilicet retributionem: deinde justificantur sincerae caritatis affectu non jam Deo tam propter sua, quam propter ipsum adhaerentes et denique magnificantur in coelesti scilicet patria sublimati. Ibid. p. 307. Fides radix et fundamentum caritatis.

[3]) Ibid. Introd. ad theol. l. I. p. 5. Est quippe fides existimatio rerum non apparentium h. e. sensibus corporis non subjacentium.

sei, womit die Taufe gemeint ist [1]). Er versteht daher unter dem religiösen Glauben etwas sehr Positives. Abälard unterscheidet in der Erkenntniss des Glaubens selbst einen Fortschritt, indem das Erkennen der Gründe oder Anfänge des Glaubens [2]) dem vollendeteren und durch Wirkung der Gnade ermöglichten Erkennen dessen, was geglaubt wird, vorangeht [3]). Es hängt dieses mit der Ansicht, dass sich der ganze Inhalt des Glaubens successive der denkenden Erfassung erschliesse und daher ein Fortschritt in der Erkenntniss der Glaubenswahrheiten sich zeige, aufs Innigste zusammen. So wie Vollendung der Wissenschaft als Gewinnung aller dem Menschen möglichen Erkenntnisse ein unerreichbares Ideal bleibt und nur eine Annäherung zu diesem Ziele uns Sterblichen möglich ist, so ist dasselbe hinsichtlich der Erfassung der Glaubenswahrheiten der Fall [4]). Darum muss uns, so lange noch nicht der ganze Inhalt des Glaubens vom Lichte der Vernunft durchleuchtet ist, die Auctorität hierfür genügen. Wenn daher auch der Glaubensinhalt noch unbegriffen dasteht, so muss er nichts destoweniger angenommen werden, um so mehr, da ja das nicht überschätzt werden dürfe, zu dessen Erkenntniss und Darstellung die Schwäche des Menschen genüge [5]). Das bisher die Kräfte der menschlichen Vernunft Uebersteigende muss für uns ein Gegenstand der Verehrung sein und die Erleuchtung vom hl. Geiste erwartet werden [6]). Wenn auch unbegriffen, übervernünftig, so kann doch der Glaubensinhalt nicht

---

[1]) Opp. T. II. Introd. ad theol. l. I. p. 5 sqq. Comm. in ep. ad Rom. l. II. p. 243.

[2]) Ibid. Introd. ad theol. l. II. p. 78. Fidei nostrae primordia.

[3]) Ibid. p. 79. Sed profecto aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare. Fides quippe dicitur existimatio non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentium.

[4]) Ouvr. inéd. d'Abélard. Dialect. p. 450. Nec tantum nobis mortalibus scientia potest crescere ut non ultra possit argumentum recipere.

[5]) Opp. T. II. Theol. christ. l. III. p. 462. Interim dum ratio latet, satisfaciat auctoritas. — — Credi itaque salubriter debet quod explicari non valet, praesertim cum nec pro magno habendum sit, quod humana infirmitas disserere sufficit.

[6]) Ouvr. inéd. d'Abélard. Sic et Non. Prol. p. 5. Si quid est divinorum mysteriorum quod intelligere non valeamus, spiritui per quem scripta sunt, docenda reservamus quam temere definiamus.

ıvernünftig, der Vernunft und andern ausgemachten Wahr-
ıiten widersprechend sein, denn es kann das an sich Wahre
ch nicht widersprechen, oder eine Wahrheit kann eine andere
cht negiren [1]). — Würde nur das den Inhalt des Glaubens
lden, was Gegenstand eines nach den Regeln der Logik her-
ıstellten Beweises sein kann, dann hätte der Glaube nichts
erdienstliches mehr an sich; denn zu dessen Anerkennung
ir durch Vernunftgründe gezwungen werden können, das müs-
n wir annehmen; dabei kommt das Moment der Freiheit
cht in Betracht, es verliert daher auch die Bedeutung eines
erdienstes [2]).

Zum Glauben bedarf es der Auctorität; nicht aber zu dem,
as durch vernünftiges Denken erschlossen werden kann [3]). Abä-
rd will jedoch durch diesen Hinweis auf die Auctorität, na-
entlich der hl. Schrift [4]) keineswegs das Recht der Vernunft
ırkürzt wissen. Letzteres schon deshalb nicht, weil auch
·osse Auctoritäten Falsches behauptet haben und weil über-
upt das Berufen auf Auctoritäten sich mehr für den Redner,
s den Philosophen ziemt, auch werde im Streite der Wahrheit
sser gedient durch Vernunftgründe, als durch das Berufen
uf Auctoritäten [5]). Ferner habe auch die Vernunft den Auc-
ritäten gegenüber noch eine wichtige Rolle durch Kritik zu
ielen; denn sollte man Alles auf Auctorität hin annehmen,
ıne seine Vernunftgemässheit, seine Denkbarkeit zu unter-
ıchen, so müsste man sich des Philosophirens begeben [6]).
urch Vernunft muss entschieden werden, welcher Auctorität
ir zu folgen haben, und in dieser Hinsicht steht die Vernunft
er der Auctorität [7]). Abälard dringt eben so nachdrücklich

---

[1]) Ibid. Dial. p. 434. Veritas autem veritati non est adversa.
[2]) Opp. T. II. Theol. christ. l. III. p. 462 sqq.
[3]) Ibid. l. III. p. 460. Scimus omnes in his quae ratione discuti
ssunt non esse necessarium auctoritatis judicium.
[4]) Ibid. Comm. in Ep. ad Rom. Auctoritatem scripturae quam ipse
dit immobilem teneamus.
[5]) Ibid. Dial. inter Phil. Jud. et Christ. p. 673.
[6]) Ibid. p. 671.
[7]) Ibid. p. 672. Sed prout quisque propria ratione deliberat, sin-
li, quas sectantur auctoritates eligunt. Alioquin omnium scripturarum
ntentiae essent suscipiendae, nisi ratio, quae naturaliter prior eis est, de
sis prius haberet judicare. Nam et ipsi qui scripserunt, non nisi ex

auf das Verständniss der Glaubenssätze, wie dieses von seinen Vorgängern geschehen ist [1]), er verlangt sogar, dass ein Prediger von seinem Amte zurücktrete, wenn er sich nicht des Verständnisses der Glaubenswahrheiten erfreue, weil sonst das ganze auf dem Grunde des Glaubens aufgeführte Gebäude ohne das Verständniss aller Stütze entbehren würde [2]). — Wenn aber etwas z. B. über Gott ausgesagt wird, was wir nicht sogleich zu fassen vermögen, so wird in uns das Streben, dieses zu begreifen, rege [3]); es kann daher auch nicht verboten sein, den Glauben durch Vernunft zu erforschen. Wenn wir jedoch nach vielen Bemühungen zu keinem endgiltigen Resultate gelangen, so werden wir wenigstens zur Lösung der Frage gedrängt, warum wir da nicht weiter zu kommen vermögen; wir müssen uns also bemühen, der Gründe bewusst zu werden, warum sich die Vernunft der ferneren Untersuchung begeben müsse [4]). Deshalb ist auch Abälard bemüht darzuthun, warum eine vollständige Gotteserkenntniss unmöglich sei.

Den Mittelpunkt des Glaubens bildet die Idee Gottes, das Geheimniss der Trinität. Die Erkenntniss desselben übersteigt jedoch die Kraft der menschlichen Vernunft, darum haben wir uns dabei mehr auf die Auctorität, als auf menschliches Urtheil zu verlassen [5]). Wenn sich nun überhaupt zu einem Fortschritte

---

ratione, qua eorum abundare videntur sententiae, auctoritatem h. e. credendi statim meruerint dignitatem. Adeo autem ipsorum quoque judicio auctoritati ratio praeponitur.

[1]) Opp. T. I. Expos. Symbol. p. 606. — Quod verbis asserimus intelligentia capiamus. — — Nulli autem periculosius mendacium vel error quam in his, quae ad fidem pertinent, et quassa est verborum prolatio quam intelligentia non sequitur.

[2]) Opp. T. II. Introd. ad Theol. l. II. p. 81. 82. Qui enim quod dicit non intelligit, profecto quod dicit nescit, et docere impudenter praesumit, quae ipse ad huc ignorat.

[3]) Ibid. Theol. Christ. l. III. p. 461.

[4]) Opp. T. II. Dial. inter Phil. Jud. et Christ. p. 673. Nemo certe nostram — rationibus fidem vestigari ac discuti vetat, nec rationabiliter his, quae dubia fuerint, acquiescendum, nisi cur acquiescendum, ratione praemissa.

[5]) Ibid. Theol. christ. l. III. p. 447. Introd. ad theol. l. II. p. 67. Omnium autem bonorum fundamentum fidem sanctae trinitatis ponimus, ut ab ipsa divinae naturae cognitione omnium bonorum ducatur exordium. p. 66. Maxime autem in his, quae ad Deum pertinent, tutius auctoritate quam humano nitimur judicio.

in der Erkenntniss die Mitwirkung der Gnade als nöthig erweist [1]), so ist dieses ganz besonders bei der Gotteserkenntniss der Fall. Darum kann Niemand ohne innere Erleuchtung weder über Gott nur etwas halbwegs Vernünftiges vorbringen, noch das, was über Gott gelehrt wird, richtig verstehen [2]). Wegen der Nothwendigkeit der Mitwirkung der Gnade ermöglicht ein religiöser Lebenswandel einen grösseren Fortschritt in der Erkenntniss Gottes als Schärfe des Verstandes [3]). Darum müsse man sich vor Allem eines sittlichen Lebenswandels befleissen, um sich zu reinerer Erkenntniss aufzuschwingen, und zwar gelte dieses nicht blos von der Theologie, sondern von jedem Theile der Philosophie [4]). Die Vollendung des Glaubens kann deshalb nicht in der Erkenntniss allein bestehen, sondern der Glaube, wenn er ein wahrer sein soll, muss sich auch in Werken bezeugen [5]). — Dass aber Gott wirklich nicht Gegenstand einer vollkommenen Erkenntniss sei, gehe schon daraus hervor, dass wir ja nicht einmal die Natur der geringsten Creatur, das Wesen der Dinge zu erfassen vermögen. Es wäre somit Vermessenheit, über dasjenige Wesen, das weit über Alles erhaben ist, so lange nachzuforschen, bis es sich vollkommen unserem Geiste erschlossen habe. Noch mehr trete dieses hervor, wenn man an der früher gegebenen Erklärung des Glaubens festhalte, da Gott gewiss nicht unter das sinnlich

---

1) Ibid. Comm. in Ep. ad Rom. p. 673.

2) Ibid. Theol. christ. l. III. p. 456. Quae Dei sunt nemo cognovit nisi spiritus Dei, praesertim cum nec minimum aliquid doceri quis voleat nisi eo nos interius illuminante, qui nisi mentem instruat interius, frustra qui docet aerem verberat exterius l. I. p. 360. 365.

3) Ibid. l. III. p. 458. Doceamur plus per intelligentiam apud Deum ex religione vitae quam ex ingenii subtilitate proficere.

4) Ibid. l. II. p. 410. Propter ipsam quoque physicae vel cujuslibet philosophiae, quae non nisi indiscussione occultarum causarum consistit, primum purgandae bonis moribus vitae insistendum. l. III. p. 457. Audiant magistros suos, qui contemnunt sanctos, ut si videlicet cupiunt Deum intelligere, velint ad intelligendum se bene vivendo praeparare et viam humanitatis arripere, qua sola ad celsitudinem illam intelligentiae acceditur.

5) Ibid. Comm. in ep. ad Rom. l. IV. p. 299. Ore suo confitetur qui quod enuntiat intelligit. Corde suo credit qui cor et voluntatem applicat his quae credit, ut ipsa videlicet fides eum ad opera trahat; veluti cum quis credendo Christum a mortuis resurrexisse in vitam aeternam satagit, prout potest, ut vestigia ejus sequendo ad ejusdem vitae beatitudinem perveniat.

Manifestirbare gerechnet werden könne. Für Denjenigen, der ganz der sinnlichen Erscheinung sich zuwendet, für den verschwindet Glaube und Hoffnung und damit der ganze ideale Gehalt des Lebens [1]). Es hat demnach den Anschein, Abälard selbst habe nur das sinnlich Manifestirbare als Gegenstand exacter Wissenschaft gelten lassen wollen, worin unverkennbar eine Analogie mit den Argumentationsweisen der Kritik der reinen Vernunft gegeben ist, welche Aehnlichkeit auch noch durch manche andere Parallelen hervorgehoben werden könnte. Wir beschränken uns nur darauf, aufmerksam zu machen, dass auch Abälard die Frage nach den Gränzen der Erkenntnissfähigkeit aufwirft, wie bereits gezeigt wurde, und dass auch für ihn der Satz gelte, dass der Inhalt der Glaubenslehre zwar nicht des Sittengesetzes, wohl aber der Sittlichkeit wegen für wahr gehalten werden müsse, dass daher der Glaube subjectives Bedürfniss sei, was sich bei der Betrachtung der von Abälard gegebenen Beweise vom Dasein Gottes herausstellen wird.

Um die Unbegreiflichkeit Gottes noch deutlicher einsehen zu lernen, fordert Abälard, dass man die Transcendenz Gottes, seine Erhabenheit über alles creatürliche Sein mit klarem Bewusstsein erfasse; durch diesen Gedanken allein müsse sich die Ueberzeugung aufdringen, dass die endliche Intelligenz des Menschen Gott nicht ganz zu begreifen im Stande sei [2]). Es wird dabei zugleich auf den Raum verwiesen, wodurch Abälard anzudeuten scheint, dass die Kategorie des Raumes eine den menschlichen Vorstellungsprocess beherrschende Kategorie

---

[1]) Ibid. Theol. christ. l. III. p. 459. Perpende, quisquis es, quanta praesumtio sit de eo, quod cuncta transcendit, humana discutere ratione; nec aliter acquiescere velle, donec ea quae dicuntur aut ex sensu aut ratione humana sint manifesta, quod est penitus fidem et spem tollere cum utramque de non apparentibus esse constat. p. 460. Liquidum est tales omnium hominum miserrimos esse, qui tam fide quam spe destituti, nec cum philosophis immortalitatem animae credent, nec Deum remuneratorem bonorum exspectabunt, toti sensuum experimentis dediti, sicut pecor et cum pecoribus suam ponentes sortem, quae cum carne penitus deficiunt atque hic omnino moriuntur.

[2]) Ibid. l. III. p. 460. Id quoque pro ratione satis esse debeat ut qui cuncta longe transcendit, per omnia humanae discussionis atque intelligentiae vires excedat et quod capi non potest loco, humano non comprehendatur animo.

sei, wofür auch eine andere Aeusserung spricht, nämlich dass wir allen, auch den abstractesten Begriffen ein sinnliches also räumliches Bild unterschieben. Ebenso verweist Abälard auf die Kategorie der Zeit, die in unserem Denken und unserer Sprache sich stets geltend mache, wovon namentlich das Zeitwort das beste Zeugniss gebe. Damit sei abermals der Beweis geliefert, dass wir wohl das Endliche, das unter die Form der Zeit falle, nicht aber das Unendliche, Ewige vollkommen zu fassen vermögen. Wenn man daher auch sage, Gott sei früher als die Welt, so sei dieses nur eine menschliche Redeweise, denn in Gott und für Gott giebt es kein früher oder später, weil er nicht unter der Form der Zeit steht [1]). So wie jedoch die Kategorien des Raumes und der Zeit auf Gott keine Anwendung finden, so gelte dasselbe von allen übrigen Kategorien, weil dieselben nur den Grundverhältnissen der geschaffenen Wesen entsprechende Formen des menschlichen Denkens sind, weshalb sie auch eigentlich nur zur Untersuchung der letzteren bestimmt sind [2]). Nur die Kategorie der Substanz will Abälard auf Gott anzuwenden gestatten, doch entspreche auch dieser Ausdruck dem Wesen Gottes nicht vollkommen [3]). Mehr entsprechend sei der Ausdruck Essenz als Substanz, werde jedoch der eine oder andere Ausdruck gebraucht, so sei die-

---

[1]) Ibid. l. III. p. 481. Quod verum omnis hominum locutia ad creaturarum status maxime accommodata sit, ex ea praecipue parte orationis apparet, sine quae teste Prisciano nulla constat orationis perfectio, ex ea scilicet quae dicitur verbum. Haec quippe dictio temporis designativa est, quod incepit a mundo. Unde si hujus partis significationem attendamus, opportet per eam cujusque constructionis sensum infra ambitum temporis coerceri, hoc est ad eas res tantum inclinari, quas temporaliter contingere non aeternaliter subsistere volumus demonstrare.

[2]) Ibid. Introd. ad Theol. l. II. p. 90. Patet igitur a tractatu philosophorum rerum omnium naturas in decem praedicamenta distribuentium, illam summam majestatem esse exclusam omnino, nec ullo modo regulas aut traditiones eorum ad illam summam atque ineffabilem celsitudinem conscendere sed creaturarum naturis inquirendis eas esse contentas.

[3]) Ibid. l. II. p. 88. Omnes quippe res praeter substantias per se subsistere non possunt, nisi scilicet sustententur substantiis. — — Ex quo liquidum est, Deum qui omnium rerum est initium et singulare principium nullo modo in eo rerum numero contineri, quae substantiae non sunt. Sed nec substantia secundum eos supponitur Deus, licet ipse maxime sit res per se existens et verum et incommutabile esse ipse solus habet a quo sunt omnia. Theol. christ. l. III. p. 478.

ses in absoluter nicht in relativer Weise zu nehmen[1]). Es kann uns also nicht in Erstaunen versetzen, wenn wir von Gott nicht der Wahrheit entsprechend zu reden vermögen, weil unser Denken an die Kategorien gebunden ist. Wir dürfen uns daher bei der Untersuchung der Idee Gottes nicht an die Regeln der Dialektik binden[2]). Dadurch wird begreiflich, dass wir dort, wo von Gott geredet wird, hinter den gewöhnlichen Worten noch einen tiefern Sinn zu suchen haben und dass wir auch unser Denken über Gott für eine Reihe symbolischer Bilder anzusehen haben; woraus hervorgeht, dass Gott mit Recht der Unaussprechliche genannt werde, weshalb auch die Philosophen Gott kaum zu nennen, geschweige in Worten entsprechend auszudrücken wagten[3]). Nun kann der Glaube sich auch nur der Sprache bedienen; doch hat er seine eigene Sprache. Es sind zwar die Ausdrücke und Worte ursprünglich den Creaturen entnommen und auf Gott übertragen, aber in dieser Anwendung auf Gott behält keines der Worte seine eigene ursprüngliche Bedeutung. Das Göttliche ist immer in ein Bild gehüllt, damit wir mehr durch den Glauben als durch Verständniss etwas von der unaussprechlichen Majestät verkosten[4]). In der Rede über Gott giebt es daher

---

[1]) Ibid. l. II. p. 90. Sed tamen sive essentia dicatur, quod proprie dicitur, sive substantia quod abusive, utrumque ad se non relative dicitur.

[2]) Ibid. p. 91. Quid itaque mirum si cum omnia ineffabiliter transcendat Deus omnem quoque institutionis humanae sermonem excedat? Et cum ejus excellentia omnem longe exsuperet intellectum, propter intellectus autem voces sunt institutae, quid mirum, si intellectus transcendat, qui transcendit causas. — Quid etiam mirum si in seipso Deus philosophorum infringat regulas aut exempla quae in factis suis frequenter cassat.

[3]) Theol. christ. l. III. p. 447. Aequum equidem est, ut quod ab omnibus creaturis longe remotum est, longe diverso genere loquendi efferatur, nec illa unica majestas communi ac publica locutione coërceatur nec quod omnino incomprehensibile est atque ineffabile, ullis subjaceat regulis, cui sunt omnia subjecta, quod nec ab homine intelligi potest, qui ad manifestandos intellectus suos voces instituit. Intr. ad theol. l. II. p. 88. Quanto autem excellentia divinae naturae a caeteris, quas condidit, naturis abscedit, tanto minus congruas similitudines in illis reperimus, quibus satisfacere de ista valeamus.

[4]) Ibid. Theol. christ. l. III. p. 483, 484. l. IV. p. 511. Introd. ad theol. l. II. p. 92. De quo siquidem aliqua similitudine de creaturis ad creatorem vocabula transferimus, quae quidem vocabula homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt, cum videlicet per illa suos intellectus manifestare vellent. Cum itaque homo vocem in-

eine Menge Anthropomorphismen und dasjenige, was von Gott als wie von einem Körper ausgesagt wird, ist mystisch oder allegorisch zu fassen [1]). Die Menschen haben anthropomorphistische Vorstellungen von Gott und die hl. Schrift bediente sich selbst dieser Bilder. Dabei macht Abälard noch auf eine andere Schwierigkeit aufmerksam, die darin bestehe, dass wir zwar viele Begriffe und Ideen aus dem Alltagsleben kennen und verstehen, die wenigsten aber genau zu bestimmen, zu definiren, überhaupt sprachlich genau zu fixiren vermögen.

Der Grund davon liege darin, weil die Kraft der Seele weiter reiche als die der Sprache, weshalb die Seele wohl bereit und befähigt sei zum Verständnisse, nicht aber die Sprache zum Ausdrucke des Verstandenen [2]). Alles dieses mag viel beigetragen haben, dass Abälard es vermied, eine eigentlich speculative Behandlung der Lehre von der Trinität zu versuchen, obwohl gerade da die Gelegenheit gewesen wäre, über die abstract begriffliche Fassung der Idee Gottes hinauszukommen. Er begnügt sich vielmehr mit einer Reihe von Bildern, an denen er das Geheimniss der Trinität zu verdeutlichen sucht. Er glaubt eine Aehnlichkeit in den drei Personen der Grammatik gefunden zu haben, und wie eine und dieselbe Person alle drei darstellen könne [3]); ebenso sucht er das Geheimniss der Trinität an einem Siegel und Wachsbilde zu veranschaulichen [4]). Alle diese Vergleiche waren

---

venerit ad manifestandos intellectus suos, Deum autem minime intelligere sufficiat, recte illud ineffabile bonum effari nomine non est ansus. Unde in Deo nullum propriam inventionem vocabulum servare videtur, sed omnia, quae de Deo dicuntur, translationibus et parabolicis aenigmatibus involuta sunt, et per similitudinem vestigantur ex parte aliqua inductam, ut aliquid de ineffabili majestate credendo nunc magis quam intelligendo degustamus.

[1]) Ibid. Disp. inter Phil. Jud. et Christ. p. 702. Si prophetizare magis quam Judaizare in littera nosses et quae de Deo sub specie corporali dicuntur non corporaliter ad litteram sed mystica intelligi scires, non ita ut vulgus, quae dicuntur, acciperes.

[2]) Ibid. Disp. int. Phil. Jud. et Christ. p. 710. Saepe promtior est mens ad intelligendum quam lingua sit adproferendum vel ad ea quae sentimus disserendum. Ouvr. inéd. d'Abélard. Dial. p. 216. Promtior est ad intelligendum ratio, quam ad proferendum locutio, et melius rei proprietatem intelligimus, quam proferri possimus; vis namque animae major est quam linguae.

[3]) Ibid. Theol. christ. l. III. p. 494. l. IV. p. 500, 505.

[4]) Ibid. l. IV. p. 525. Comm. in ep. ad Rom. l. I. p. 173. 174.

aber Anstoss erregend und Abälard wurde ihretwegen von vielen Seiten sehr hart angegriffen. Ausser diesen Bildern macht Abälard darauf aufmerksam, dass der Mensch wegen seiner Ebenbildlichkeit mit Gott am besten zur Verdeutlichung der Trinitätslehre geeignet sei, er sei ähnlich dem Vater durch die ihm verliehene Gewalt über die Natur, dem Sohne durch die Vernunft, dem hl. Geiste durch die Güte der Unschuld [1]). Darum sei auch die menschliche Vernunft zu nichts geneigter, als zur Betrachtung ihres Urbildes, der Idee Gottes und sie muss dieser Aehnlichkeit wegen auch aus sich selbst dazu gelangen, eine Kenntniss von Gott zu gewinnen [2]). Die Vernunft, die dazu berufen ist, die verborgenen Gründe der Dinge zu erforschen, muss über das durch die Sinneserfahrung Gegebene hinausgehen und das zu erreichen streben, was nicht mehr in das Bereich der Sinne fällt. Je erhabener daher der Gegenstand, desto geeigneter ist er für die Vernunftbetrachtung [3]). Nun hält Abälard daran fest, dass eine vollkommene Erkenntniss des Wesens Gottes unmöglich sei, wohl aber könne der Vernunft nicht verborgen bleiben, wie sie zur Idee Gottes, zur Voraussetzung eines Schöpfers gedrängt werde. Daher finden wir auch, dass Abälard sich in mehrfacher Weise bemüht, einen bündigen Beweis für das Dasein Gottes zu liefern; namentlich findet sich bei ihm der kosmologische, physicotheologische und moralische Beweis vom Dasein Gottes theils angedeutet, theils ausführlicher durchgeführt.

Was den erst erwähnten Beweis betrifft, so meint Abälard, müsse die menschliche Vernunft sehr bald dazu gelangen, die Welt als von einer höheren Ursache entsprungen zu begreifen. Denn folgende zwei Sätze müsse man gewiss zugeben, dass dasjenige, was aus und durch sich selbst besteht, ein Höheres sei von

---

[1]) Ibid. l. I. p. 362.

[2]) Ibid. Introd. ad theol. l. III. p. 115. — Facile quippe ex similibus similia conjici, et quo quisque alteri similior, facilius ex seipso ad ejus notitiam valet, cui est ipse per naturam vicinior. Theol. christ. l. I. p. 362.

[3]) Ibid. l. III. p. 115. Si vim ipsam rationis diligentius attendamus, cujus proprium est omnem transcendere sensum et ea vestigare, quae sensus non valet attingere, profecto quantocunque res subtilioris est naturae et a sensu remotior, tanto rectius se rationis committit judicio et magis in se rationis studium provocare debet. Theol. christ. l. V. p. 552.

Natur aus, als was von einem Andern seinen Ursprung genommen hat und dass dasjenige, was Vernunft und Intelligenz besitzt, allem Anderen voranstehe. Wollte man nun behaupten, dass das Unvernünftige ein schlechthin Seiendes, das aus und durch sich selbst die Kraft zu sein besitzt, sei, so müsste man ganz gewiss ein vernünftiges Wesen für ein ebenso selbstständiges ansehen. Nun sei aber der Ursprung des Menschen von einem Anderen erwiesen, daher müsse auch das Unvernünftige von einem Andern seinen Ursprung nehmen. Die Welt verdankt somit ihre Existenz einem andern Wesen, und wir müssen uns, da der Mensch nur als abhängig, bedingt, geschaffen gedacht werden kann, auch die seinetwegen vorhandene sinnliche Welt als von einem Andern gesetzt, geschaffen denken. Der Mensch, der sich selbst regieren kann, vermag nicht Alles, was er will; es kann daher auch das Unvernünftige nicht sich selbst überlassen sein, sondern setze wie einen Gründer, ebenso einen Leiter und Lenker voraus [1]. Es verbindet sich damit sogleich der physico-teleologische Beweis, der aus der Qualität der geschaffenen Welt auf die Qualität des Urhebers schliesst [2]. Durch Betrachtung der Einrichtungen der Welt werden wir zur Erkenntniss der Güte und Weisheit des Schöpfers geführt. Wer ein so grosses und erhabenes Werk zu vollbringen vermochte, der muss selbst der Erhabenste sein [3]. Aus dem Einklange und der Harmonie des Universums ergiebt sich auch die Einigkeit in der Regierung der Welt; denn die Uebereinstimmung ist eine um so

---

[1]) Ibid. p. 117. Facile autem illud quoque ratione convinci poterat, mundum ipsum etiam et quae in eo sunt, a seipso non esse, nec per se subsistere; sed ab alio quocunque longe cunctis excellentiore cuncta optime tam fieri quam regi; quippe quod a seipso est, natura dignius esse constat, quam quod ab alio est, et omne quod rationis atque intelligentiae capax est universis aliis excellentius esse invenitur. Non igitur oportet rationalem substantiam ab alio esse concedi, si ratione carentem a se esse ponamus. Nemo autem nostrum est, qui seipsum ignoret a se minime esse sed ab alio gigni. Quomodo ergo ea quae ratione carent ab alio esse negabimus? — — p. 118. Et his quidem vel consimilibus rationibus omnia quae in mundo sunt conditorem sive rectorem habere manifestum arbitror, quem nos Deum dicimus. Theol. christ. l. V. p. 554.

[2]) Ibid. p. 116. Per qualitatem operum quae videntur, absentis artificis industriam dijudicamus.

[3]) Ibid. Comm. in ep. ad Rom. l. I. p. 173.

grössere, an je weniger Leiter das Regierungsgeschäft vertheilt ist. Die vollständigste Eintracht wird aber am besten begreiflich, wenn die Idee des Schöpfers und die Idee des Regierers der Welt in einer und derselben Idee, in der Idee Gottes zusammengefasst sind. Die Vernunft wird somit zur Annahme eines einzigen höchsten Wesens, das Alles nur durch seinen schöpferischen Willen hervorgebracht hat, gedrängt. Dieses Wesen ist daher ein allmächtiges. Auch würden mehrere absolute Wesen, die man doch als gleiche denken müsste, überflüssig sein [1]). Gott ist dabei das höchste Gut; allein die Güte kommt ihm nicht per accidens zu, sondern er ist die Güte an sich; darum ist auch Gott nicht seiner Werke wegen, sondern umgekehrt, die letzteren sind Gottes wegen zu loben [2]). Endlich macht Abälard darauf aufmerksam, dass das Gewissen für den Bestand des Sittlichen in der Welt die Idee der Einheit des Schöpfers und Lenkers der Welt als des höchsten Gutes fordere. Ohne diese Idee, ohne Gottesbewusstsein, gäbe es gar keine Anregung zur Sittlichkeit, die ganze Existenz der Gesellschaft wäre in Frage gestellt. Es ist daher ein moralisches Bedürfniss an Gott zu glauben, es ist Bedürfniss für uns, unser sittliches Verhalten so einzurichten, als wenn der Idee Gottes Realität zukäme. Eine Argumentationsweise, die mit der des Königsberger Philosophen übereinstimmt. So wie Kant auch gegenüber dem Gottesleugner noch Vieles geleistet zu haben glaubte,

---

[1]) Ibid. Introd. ad theol. l. III. p. 118. Uni igitur regimini subjectum est. — Nullo modo pluribus rectoribus mundus subjacet sed uni tantum. — Ad unum itaque cuncta spectare ac referri convenit, ut quod rerum diversitate agitur, una ratione concorditer administretur modo quem in omnibus oportet servato. — Tanto major est earum rerum concordia quanto amplius ab uno eodemque penitus semper principio manant et eorum artifex a multiplicitate ac diversitate recedit. Ad quam etiam conditionis concordiam sicut regiminis unitas ipsa atque identitas maxima conditoris proficit, ut hic quoque unum eundemque penitus conditorem sicut et rectorem omnium esse contest, quem nos Deum dicimus ac summum jure profitemur bonum. — — Ad omnia quae facienda sunt ex propria voluntate per se sufficiens (Deus sc.) p. 119. Nullo itaque modo plures Deos esse sive credi convenit. Theol. christ. l. V. p. 555.

[2]) Ibid. l. III. p. 131. Bonitas ejus non ei per accidens sed substantialiter et incommutabiliter inest. — Comm. in ep. ad Rom. l. IV. p. 313. Ex seipso (Deus sc.) quippe bonus vel laude dignus est potius quam ex operibus suis, et propter ipsum opera ejus potius sunt laudanda, quam ipse propter opera.

indem dieser sich nicht würde der Furcht erwehren können, dass der Idee Gottes Realität zukomme und er daher sein Leben dieser Idee entsprechend einzurichten und so negativ zum Glauben gezwungen würde; in ganz ähnlicher Weise glaubt auch Abälard durch den sogenannten moralischen Beweis, wenn auf keine andere Weise sich die Existenz Gottes darthun liesse, die Ungläubigen in Bestürzung zu versetzen [1]).

In diesen eben dargestellten Beweisen vom Dasein Gottes scheint die Hauptaufgabe, die sich Abälard in seinen theologischen Untersuchungen stellte, zu bestehen; denn alles Andere, was über Gott gelehrt wird, wird nur einer sehr kurzen Betrachtung gewürdigt. Er hält stets fest, dass Gott nicht unter den Kategorien des Raumes und der Zeit gefasst werden dürfe, weshalb auch Gott kein Thun im gewöhnlichen Sinne des Wortes beigelegt werden könne; denn das Geschehen in der Form der Zeit erstrecke sich nur auf die Entwicklung der Geschöpfe, Gott sei zwar die ewige Ursache davon, aber die einzelnen Momente des Geschehens nur die im Endlichen sich darstellenden neuen Effecte der ewigen Willensentschliessungen. So wie seine Intelligenz von Ewigkeit her als eine vollendete gedacht werden muss, so ist der Wille Gottes zu fassen als ein ewiger Willensentschluss. Durch die successive Verwirklichung der göttlichen Ideen im Bereiche des mundanen Daseins wird aber in Gott selbst keine Veränderung hervorgerufen, nach wie vor bleibt der Willensentschluss derselbe, er will die Verwirklichung seiner Ideen vor dem Entstehen der Dinge, wie nach demselben. So wie in der Sonne keine Veränderung durch das durch ihre Strahlen hervorgerufene Erwärmen der Körper entstehe, in ähnlicher Weise sei dieses bei Gott zu denken; obwohl das Endliche der Veränderung unterworfen ist und in einer Vielheit auf einander folgender Erscheinungen sich offenbart, ist doch Gott selbst

---

[1]) Ibid. l. III. p. 120. — Inquiramus eos qua ratione malint eligere, Deum non esse quam esse, et cum ad neutrum cogi necessario possint, et alterum multis commendetur rationibus, alterum nullis, iniquissimam eorum confundamus impudentiam, qui id quod optimum esse non dubitent omnibusque rationibus quam auctoritatibus consentaneum, sequi respuant et contrarium amplectantur.

in jeder Hinsicht unveränderlich [1]). Gott wusste und wollte z. B. dass Jemand in einer bestimmten Zeit geboren werde, er will dieses auch jetzt noch, nachdem dieses in Wirklichkeit stattgefunden hat. Indem aber Gott als absolute Intelligenz gedacht werden muss, umfasst er auch in einem einzigen, ewigen Gedanken zugleich das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige [2]). Dabei deutet jedoch Abälard deutlich genug an, dass man sich bei der Betrachtung der Intelligenz Gottes nicht ins Kleinliche verlieren dürfe, wenn er sagt, Gott wisse Alles, was er billige und was seiner Kenntnissnahme würdig ist [3]). Dieser unendlichen, Alles durchdringenden Intelligenz, Alles hervorbringenden und erhaltenden Macht wegen ist Gott auch allgegenwärtig, aber nicht der Substanz nach, obwohl dieser Ausdruck gebraucht werde, sondern der Wirksamkeit nach. Alles ist und besteht nur durch Gott und wird von ihm erhalten, aber sowie die Seele nicht durch örtliche Begränzung den einzelnen Theilen des Körpers innewohnt, dennoch aber den ganzen Körper belebt und regiert, in ähnlicher Weise haben wir uns die Allgegenwart Gottes zu denken (per aliquam potentiae efficatiam). Gott ist das Princip der gesammten Bewegung, er selbst aber ist unbeweglich [4]). Es kann daher auch die höchste geistige Kraft in ihrer Wirksamkeit nicht durch die Undurchdringlichkeit oder durch irgend eine Qualität der

---

[1]) Ibid. Introd. ad theol. l. III. p. 134. Cum dicimus eum aliquid facere, non aliquem in operando motum ei inesse intelligimus vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis accidere solet, sed ejus sempiternae voluntatis novum aliquem significamus effectum. Eum — facere aliquid non aliter intelligimus, quam eum quandam esse causam eorum, quae fiunt; quamvis ea nulla sua agitatione — faciat, ut actio proprie dici queat, cum videlicet omnis actio in motu consistat. Ipsa quippe ejus dispositio, quam in mente habuit ab aeterno, ejus actio dicitur, cum ad effectum perducitur. Nec in ipsa novi aliquid accidit, cum per eam novum aliquod opus contingit, nec ex ipsa variatur Deus, quam in mente semper aequaliter habet, ita etiam post rei completionem sicut ante in eodem proposito dispositionis consistens, ut ita id velit completum sicut ante voluerat complendum. Comm. in ep. ad Rom. l. IV. p. 311.

[2]) Ibid. l. III. p. 139.

[3]) Ibid. Comm. in ep. ad Rom. l. III. p. 280. Scire dicitur Deus ea quae approbat et quae ejus notitia sunt digna.

[4]) Ibid. Introd. ad theol. l. III. p. 135. Quod tamen ubique esse per substantiam dicitur juxta ejus potentiam vel operationem dici arbitror. Dial. int. Phil. Jud. et Christ. p. 698, 699.

Körper beschränkt und gehindert werden [1]); sondern Alles ist der göttlichen Allmacht unterworfen und geschieht infolge des ewigen Rathschlusses Gottes. Daher kann Gott auch nur das thun, was er überhaupt wollte, und einmal thut [2]).

Abälard will jedoch durch das Festhalten an dieser seiner Behauptung keine metaphysische Nothwendigkeit in Gott hineinlegen, vielmehr ist er bemüht zu zeigen, dass Gott höchst frei sei und neben ihm auch die Freiheit des creatürlichen Seins bestehe. Er macht darauf aufmerksam, dass in der freien Willensentscheidung immer die Absicht der That vorhergehe, diese Absicht aber mit der Erkenntniss des gewollten Objectes im Zusammenhange stehe und daher die Erkenntniss eine Voraussetzung der freien That sei. In demselben Verhältnisse müsse nun auch Erkenntniss und Willen in Gott gedacht werden, wenn auch beide nicht unter die Form der Zeit fallen; insofern müsse man Gott Freiheit zuschreiben, da er gewiss durch nichts zur Verwirklichung des in der Intelligenz Enthaltenen gezwungen werde, sondern dafür nur die schöpferische Spontaneität, der absolute Wille allein massgebend sei [3]). Gott und Mensch sei zugleich frei und der letztere um so wahrhafter, je mehr er sich des Guten befleisse. Nun kann aber nichts ohne den Willen Gottes geschehen, allein wenn dieser Wille durchgehends mit Nothwendigkeit zur Geltung gelangen würde, so wäre die Freiheit der Geschöpfe vernichtet. Abälard glaubt die Letztere dadurch retten zu können, dass er darauf aufmerksam macht, dass man im Willen Gottes eine doppelte Aeusserungsweise unterscheiden müsse. Die eine Aeusserung des göttlichen Willens sei eine wirkliche Manifestation des absoluten Willens; darin liegen die aus der Intelligenz sich ergebenden Anordnungen (secundum providentiae suae ordinationem)

---

[1]) Ibid. Dial. inter Phil. Jud. et Christ. p. 699. Nec summa et spiritualis virtus cui omnia sunt pervia loca, quae sunt, aliqua soliditate vel qualitate praepediri potest.

[2]) Introd. ad theol. l. III. p. 126. Ubi non est velle posse deest — Constat id solum posse facere Deum quod aliquando facit.

[3]) Ibid. l. III. p. 139. In libero quippe arbitrio ejus rei, quae inde contingit, intentio praecedit — 140. Generaliter — ac verissime liberum arbitrium dicitur, cum quilibet, quod ex ratione decreverit voluntate a sine coactione adimplere volebit.

für die Entfaltung und Gestaltung des Daseins der geschöpflichen Wesen eingeschlossen. Alles was nun den Inhalt dieser göttlichen Willensbestimmungen bildet, das muss geschehen und vergeblich wird das creatürliche Sein eine Aenderung dieser ewigen Gesetze versuchen. Die andere Aeusserungsweise ist die Ertheilung eines Rathes, ein Hinweis darauf, was von Gott gebilligt wird, und was er bereit ist, zu belohnen oder an dessen Vollführung er einen Lohn geknüpft hat (secundum consilii adhortationem vel approbationem). Dieses kann und soll zwar geschehen, aber die Erfüllung ist von der freien Bethätigung der Geschöpfe abhängig [1]). Wir sehen daher, dass Abälard in den zur Realisirung bestimmten göttlichen Ideen von den Creaturen einen ontologischen und einen teleologischen Theil unterscheidet, von denen der erstere immer realisirt ist, theils durch die Schöpfung, theils durch die aus den qualitativen Wesensbestimmungen hervorgehenden, das Dasein der Geschöpfe beherrschenden Gesetze, während die Vollführung des zweiten Theiles der Creatur anheimgegeben ist und an die Erfüllung desselben sich die Erreichung des Endzweckes, Glückseligkeit als Belohnung knüpft. Die Creatur würde vollkommener sein, wenn sie nur das thäte, was sie thun soll [2]); daher in der sittlichen Vollendung die höchste Freiheit des Geschöpfes besteht. Halte man das eben Erörterte fest, dann könne die so oft aufgeworfene Frage über das göttliche Vorherwissen und das freie Geschehen in der Welt, die vetus quaerela [3]) der menschlichen Vernunft, keine Schwierigkeiten bereiten. So viel stehe fest, dasjenige, von dem Gott vorhersah, dass es geschehe, das müsse auch sicher geschehen, weil es eben als geschehen vorhergesehen wurde, sonst würde die Intelligenz Gottes der Fehlbarkeit unterworfen sein; aber nicht deshalb, weil es vorausge-

---

[1]) Ibid. p. 122. 123 sqq.
[2]) Ibid. l. III. p. 128. meliores essemus, si ea, quae tantum facere debemus, facere possemus nec quidquid inhoneste a nobis fieri possit. l. II. p. 72. Si enim peccare non possemus nihil non peccando promeremur et ei, qui liberum non habet arbitrium nullum ex his quae coactus agit debitur praemium.
[3]) Ibid. l. III. p. 142.

sehen wurde, geschieht es immer, sondern nur in Beziehung auf die Verwirklichung des ontologischen Theiles der Idee von der Creatur sei eine Nothwendigkeit durch das göttliche Vorhersehen gegeben [1]). In Beziehung auf die freien Handlungen ergiebt sich nur der Schein der Nothwendigkeit, weil sie von Gott vorhergesehen wurden; denn dieses Vorhersehen Gottes verursacht in den Dingen selbst ebenso wenig eine Nothwendigkeit, wie unser Vorhersehen oder unser Wissen. So wenig unser Sehen einen Schreibenden zum Schreiben zwingt, und es dennoch sicher ist, dass er schreiben müsse, wenn er als schreibend gesehen wird, ebenso wenig bewirke das göttliche Vorhersehen das nothwendige Hervorgehen einer Handlung. Gott sieht vielmehr bei der freien That auch das voraus, dass es nicht so sein musste, er sieht daher auch selbst keine Nothwendigkeit des Hervorgehens derselben [2]). Wenn daher auch von einer Vorherbestimmung der Guten zur Seligkeit gesprochen werde, so müsse man immer das hinzudenken, dass Gott auch die vollführten guten Werke als Grund voraussah [3]).

Obwohl Abälard so die Selbstständigkeit der Geschöpfe behauptet, so wird dieselbe doch wieder durch den Satz beschränkt, dass sowohl für das Geschehen, wie für das Nichtgeschehen von Etwas ein Grund in Gott vorausgesetzt werden müsse; das Eine wie das Andere wird von Gott denkend erwogen, wenn auch wir keine Einsicht erlangen. Dabei ordnet Gott sogar das Böse so, dass es gut ist, dass es ein Böses giebt, wie er überhaupt bewirkt, dass Alles, was geschieht, zum

---

[1]) Ibid. Introd. ad theol. l. III. p. 144. Unum quodque fieri a Deo provisum necesse est fieri, cum ab ipso fieri provisum sit; nec tamen ideo fieri necesse est. — Ouvr. inéd. d'Abélard Dial. p. 288. Cum ab aeterno Deus omnia futura esse sicut futura erant, providerit, ipse autem in dispositione suae providentiae falli non possit, necesse est, omnia contingere, sicut providit; si enim aliter contingere possint quam ipse providerit possibile esset ipsum falli.

[2]) Ibid. p. 144. Non enim providentia hoc est praescientia Dei necessitatem rebus infert magis quam nostra praescientia sive scientia sqq. Comm. in ep. ad Rom. l. III. p. 281. Dialect. p. 289. Ipsa ejus providentia nullam rebus necessitatem infert — — quae scilicet ita providet evenire ut etiam queant non evenire.

[3]) Introd. ad theol. l. III. p. 147.

Guten führt [1]). Ebenso wird Freiheit als eine positive Macht beinahe geleugnet, wenn er sagt, dass das Böse mehr einem Unvermögen als einem Vermögen des Menschen zuzuschreiben sei [2]). Durch diese unsere Schwachheit trete die Herrlichkeit Gottes um so mehr hervor. — Trotz dieses Schwankens müssen wir doch behaupten, dass Abälard sich derjenigen Ansicht anschliesst, welche in der Freiheit den Geschöpfen eine positive Macht einräumt und zwar sei dieses Vermögen auch in den Kindern und Geisteskranken vorhanden, wenn sie auch davon keinen Gebrauch zu machen im Stande sind [3]). Gott schuf Engel und Menschen, dass sie sowohl für das Gute wie für das Böse sich entscheiden konnten [4]), und darum ist die That der Creatur selbst ein Gegenstand der Werthschätzung und muss als ein Verdienstliches oder Verwerfliches erscheinen. Abälard zeigt aber dabei eine tiefere Einsicht in das Wesen der Freiheit, wenn er fordert, dass jeder freien Willensentscheidung eine denkende Orientirung vorausgehen solle. —

Aus dem Festhalten der Freiheit als einer positiven Macht der Creatur, wie aus dem Vorangehenden ist ersichtlich, dass Abälard trotz der abstract begrifflichen Fassung der Idee

---

[1]) Ibid. l. III. p. 149. Non enim in his tantum quae fiunt sed in his etiam quae fieri non permittit, causa ei rationalis non deest; sed tam haec quam illa cur fieri vel non fieri conveniat, nobis ignorantibus pensat, qui mala etiam ita bene ordinat, ut etiam bonum sit mala esse et quidquid evenit bonum sit evenire. Disp. int. Phil. Jud. et Christ. p. 913. Comm. in ep. ad Rom. l. IV. p. 318. Theol. christ. l. V. sub fine.

[2]) Ibid. p. 121. Quidquid ad vitium hominis vergit magisque personam improbat quam commendat, impotentiae potius quam potentiae adscribendum est.

[3]) Ibid. Comm. in ep. ad Rom. l. II. p. 239. Ex his verbis Boëthii patet, liberum arbitrium nihil aliud esse, quam ipsam animi facultatem deliberandi ac dijudicandi id quod velit facere, an scilicet sit faciendum an non, quod elegerit, faciendum. Unde et qui nihil actu deliberat, quia tamen ad deliberandum aptus est, libero non caret arbitrio. Quam quidem facultatem nemo sani capitis parvulis deesse contradicet, sive furiosis aut mente captis, qui discretionis judicium non habent, nec in his, qui agunt sola voluntate vel impetu mentis agitati non aliqua deliberatione animi commoti, aliquid eos promereri concedat vel poenae vel praemii, nec legibus etiam hominum subjacere ut vel humano judicio rei pro aliquo censeantur.

[4]) Ibid. Disp. int. Phil. Jud. et Christ. p. 696. Omnes quippe angeli sicut et homines tales creati sunt ut bene agere possent et male.

Gottes, dennoch sich durchwegs von einer pantheistischen Färbung ferne hält. Es finden sich zwar auch bei ihm einige Aussprüche, die eine pantheistische Deutung gestatten würden, wenn er z. B. sagt, dass die Weltseele unserer Seele geistiges Leben verleihe, so wie die letztere dem Körper das animalische Leben gebe [1]) oder wenn er den Bestand der Thier- und Menschenseele auf eine allgemeine substanziale Unterlage nach dem Beispiele Anderer zurückführen will [2]); doch ist dagegen zu bemerken, dass namentlich der erste Ausspruch nicht ernst gemeint ist, und nur mehr durch die gangbare philosophische Terminologie als durch die Ansicht Abälards hervorgerufen zu sein scheint; denn anderswo erklärt er die Seele für eine einfache geistige Essenz [3]) und hält ihren selbstständigen Bestand fest, so wie er ihre Wiederverbindung mit dem Körper behauptet, wenn er sagt, dass zwar die Glückseligkeit der Seele allein zukomme, jedoch dieselbe durch den vollkommenen Körper erhöht werde [4]). Ebenso deutet darauf, dass die Freuden, wie die Strafen des Jenseits zumeist geistig gefasst werden müssten, so dass selbst der Satz, Gott werde einst Alles in Allem sein, nicht in pantheistischer Weise interpretirt wird [5]). Was aber den andern Satz anbelangt, so lässt ihn Abälard ja nur problematisch gelten, indem er ihn als eine Meinung Anderer anführt, und es scheint, dass er selbst die in dem Satze ausgesprochene Zurückführung des Bestandes der Einzelndinge auf eine substanzielle Unterlage, welche mit der früher erörterten Annahme einer doppelten Schöpfung im

[1]) Ibid. Theol. Christ. l. I. p. 390.

[2]) Ibid. Comm. in ep. ad Rom. l. IV. p. 312. Quaerat fortasse aliquis, quomodo natura quaelibet substantiae conservetur et maneat, cum spiritus irrationalium animalium carne regi et cum carne deficere penitus credantur. Sed profecto si illi spiritus sicut et nostri substantiae sunt quaedam scilicet raritatis elementorum, ut quibusdam videtur, cum deserunt esse spiritus i. e. vivificare cessant corpora illa non tamen deserunt esse substantiae sicut et caro cum qua deperire dicuntur; cum caro deserit esse non tamen corporeae substantiae naturam ammittit.

[3]) Introd. ad Theol. christ. l. III. p. 136. Anima quippe spiritualis quaedam et simplex essentia.

[4]) Ibid. Comm. in ep. ad Rom. l. I. p. 181.

[5]) Ibid. Disp. int. Phil. Jud. et Christ. p. 704—707.

Zusammenhange stehen müsste, nicht auch auf die Existenz des Geistes ausgedehnt wissen wollte. Doch hat sich Abälard sonst hierüber nicht deutlicher ausgesprochen.

Was speciell die Güte Gottes anbelangt, so glaubt Abälard den grössten und hauptsächlichsten Beweis dafür in der vollzogenen Erlösung des Menschengeschlechtes zu finden, denn darin zeige sich ganz deutlich, dass Gott geneigter sei, Gutes zu erweisen als Böses; denn durch die erlösende Gnade werde nicht nur der Nachlass der Strafe der Erbsünde, sondern auch der übrigen Sünden ermöglicht [1]). Wir haben daher auch das Meiste der Gnadenwirkung zu verdanken und das, was wir erlangten, mehr der Gnade als unseren Verdiensten zuzuschreiben [2]). Die Erlösung selbst nimmt Abälard ganz im Sinne der Kirche und nur durch sie vermögen wir von der Herrschaft der Sünde befreit zu werden [3]).

Abälard scheut sich keinesfalls in der Behandlung theologischer Fragen seine Meinung offen auszusprechen und hat er einmal eine Frage aufgeworfen, so ist er auch bemüht, sie zu lösen. Selbst bei Fragen, die öfter in jenen Zeiten zur Sprache kamen und über deren Beantwortung die Meinungen differirten, ist dieses der Fall. So stellt er sich in der Frage über das Loos der vor der Taufe gestorbenen Kinder auf Seite derjenigen, welche die Unmöglichkeit der Seligkeit für sie behaupten, und man könne Gott deshalb keinen Vorwurf machen; denn dem Schöpfer müsse auch das Recht zustehen, nach seinem Ermessen die Creatur zu behandeln. Ferner dürfe man sich das Loos dieser Wesen nicht als eine ewige

---

[1]) Ibid. Comm. in ep. ad Rom. l. II. p. 235. Longe quippe pronior Deus ad bonum conferendum quam ad malum inferendum. Apparet itaque plura nobis a Christo collata esse ad salutem quam ab Adam ad condemnationem; cum ille videlicet Adam unum peccatum intulerit mundo i. e. unius peccati scilicet originalis poenam, iste vero remissionem tam illius quam caeterorum.

[2]) Ibid. p. 240. Quis enim nesciat — nos a Deo per gratiam, quae nos praevenit vel subsequitur multa obtinere non per merita?

[3]) Ibid. l. III. p. 267. Sanguis innocens datus est pro nobis, nec nostris nos viribus a dominio peccati liberari possumus sed gratia redemtoris.

Pein denken, sondern, wenn auch von einer ewigen Strafe gesprochen werde, so sei diese nur negativ zu fassen, nämlich als das dauernde Absein der Freuden der Seligkeit; daher sei auch diese mildeste der Strafen mehr ein Beweis der Gnade als der strengen Gerechtigkeit [1]).

Es ist beliebt geworden, die einzelnen Schriftsteller des Mittelalters unter gewisse allgemeine Begriffe zu subsummiren, so wie für die Naturobjecte eine künstliche Eintheilung zu schaffen, so dass man ebenso Nominalisten und Realisten, wie Platoniker und Aristoteliker, Mystiker und Rationalisten gruppenweise zusammenordnet. Allein so wie es nicht gelingen will, alle Naturobjecte in ein solches künstliches Schema einzureihen, so dass jedem nur dieser Ort zukäme, und so von der Natur den formal logischen Begriffsbestimmungen widersprochen wird, so ist das Gleiche auch bei der Classification der einzelnen Denker des Mittelalters der Fall. Wir haben bei Abälard gesehen, dass er weder den Vertretern des strengen Realismus, noch jenen des Nominalismus beigezählt werden könne, obwohl er sich mehr zu dem ersteren hinneigt; er hatte vielmehr eine mittlere Richtung eingeschlagen, welche Anknüpfungspunkte in hinreichender Menge bot, um ihn bald dieser, bald jener Classe von Denkern beizuzählen. Ein Aehnliches muss nun hinsichtlich seiner theologischen Lehren behauptet werden. Denn wenn auch Abälard lehrt, dass die Vernunftthätigkeit auf das über die Sinne hinaus liegende gehe, wenn er den Werth der Sinneserkenntniss gering anschlägt und auch überall die herrschende, platonisirenden Grundanschauungen entnommene, philosophische Terminologie in Anwendung bringt und Gott abstract begrifflich fasst; so werden wir ihn deshalb doch noch nicht für einen Platoniker erklären müssen. Denn jene Richtung der Vernunft auf die Erforschung des verborgenen Wesens der Dinge, des Ewigen, Unendlichen, dürfte sich wohl bei jedem in gewissem Grade

---

[1]) Ibid. Comm. in ep. ad Rom. l. II. p. 241. Quomodo Deus creaturam suam tractare velit nullius injuriae potest argui p. 244. Magis ad gratiam Dei quam ad justitiam haec mitissima parvulorum poena referenda videatur.

speculativen Denker in gleicher Weise aufweisen lassen. Es liessen sich ebenso eine Menge Punkte hervorheben, welche Abälard auch in der Theologie als einen Peripatetiker erscheinen lassen; man braucht ja nur an den unbewegten Beweger, an das Vorhandensein formaler Gedanken von den Dingen der Welt im göttlichen Denkprocesse, an die Art und Weise, wie Abälard die Schöpfung darstellt, zu erinnern, um in Allem diesen Reminiscenzen an das oberste Formal- und Materialprincip des Aristoteles zu finden. Es zeigt sich dadurch, dass er keiner der beiden Richtungen ausschliesslich angehört, sondern beide auf die Gestaltung seiner Lehre einen Einfluss genommen haben. Er ist daher auch weder Platoniker noch Peripatetiker, sondern er hat sich, von beiden Seiten zum Denken und Verständnisse der Lehre des Christenthums angeregt, über beide erhoben; in ihm sind die christlichen Ideen um so mehr und um so reiner zur Geltung gelangt, je weniger er sich den Lehren eines der beiden Heroen der antiken Philosophie ausschliesslich zugewendet hat. Er ist im wahren Sinne des Wortes Scholastiker, dem es vorzugsweise darum zu thun ist, den wahren Sinn der geoffenbarten Wahrheiten zu erschliessen. Ihm ist es gelungen, die Theologie von jenen Banden und Fesseln zu befreien, in welche sie bis dahin der beinahe ausschliesslich herrschende Platonismus gebracht hatte, wodurch mehr oder minder eine pantheistische Färbung auch bei der besten Tendenz stets hindurchschimmerte. Abälard hatte sich bereits zu einer höheren Region des Lichtes aufgeschwungen, wenn auch sein Blick noch mannigfach durch Reminiscenzen an die Vorgänger getrübt erscheint. Ausser diesem müssen wir aber zugeben, dass in Abälard ein naturgemässer Uebergang von der platonischen zur aristotelischen Anschauungsweise angedeutet ist, und dass durch ihn die künftige Herrschaft der aristotelischen Gedankenrichtung verkündet wird, wenn er ihr auch nicht allsogleich zum vollen Siege verholfen hat. Abälard fasst, wie es bei einem genialen Kopfe stets der Fall ist, die Ideen seiner und der vorangehenden Zeit zusammen, gestaltet sie in eigenthümlicher Weise und deutet dadurch die Zukunft an, ohne selbst durch besondere schöpferische Productivität sich hervorzuthun. Er bildet daher

e natürliche Gränze in der Entwicklung der ersten Periode r scholastischen Philosophie. So wie aber die Verdienste bälards um die Fortbildung der Theologie gewiss keine einen sind, so verhält es sich auch auf dem ethischen Gebete, das er noch in den Kreis seiner Untersuchungen zog.

3. Abälards Ethik. Die Gewinnung der Hauptsätze der thik betrachtet Abälard als das Ziel des philosophischen rebens; denn die Ethik selbst ist ihm die höchste der enschlichen Wissenschaften; ihr hat alles andere Wissen dienen, um ihre volle Herstellung zu ermöglichen. Daher nd auch alle andere Disciplinen im Vergleiche mit der hik nur von untergeordnetem Werthe [1]). Die Hauptaufbe der Ethik besteht nach Abälard darin, zu zeigen, orin das höchste Gut bestehe, und auf welchem Wege an dahin gelangen könne [2]). Das höchste Gut sei aber rt zu suchen, wo Jeder, wenn er dahin gelangt ist, glücklig ist, wie das grösste Uebel dort, wo Jeder unglücklich in würde. Beides aber werde durch die Sitten verdient, in den Tugenden oder Fehlern bestehen, welche uns zur llführung des Guten oder des Bösen geneigt machen [3]). Das chste Gut für den Menschen ist Glückseligkeit, das grösste bel, Verdammung. Im Diesseits ist das höchste Gut, vollmmene Glückseligkeit, nicht erreichbar und als die Wege

---

[1]) Opp. T. II. Dial. int. Phil. Jud. et Christ. p. 645. Ad moralem dem me contuli philosophiam, quae omnium finis est disciplinarum et pter quam caetera omnia praelibenda judicavi. p. 669. Nunc profecto, antum percipio ad omnium disciplinarum finem et consumationem pronur; quam vos ethicam i. e. moralem, nos divinitatem nominare convimus. Nos illam videlicet ex eo ad quod comprehendendum tenditur . Deum, nuncupantes, vos ex illis per quae illuc pervenitur h. e. mori bonis quos virtutes vocatis. p. 670. Quid enim ad studium grammae vel dialecticae vel caeterarum artium de vera hominum beatitudine tiganda? longe omnes inferiorius ab hac eminentia jacent nec ad tan se ad tollere valent fastigium. — Haec quippe sola est naturalis disina, quae praeceptis moralibus tanto amplius philosophis congruit, nto magis eos lege uti et rationibus constat inhaerere.

[2]) Ibid. p. 669. Hujus (ethicae sc.) ut arbitror disciplinae in hoc colligitur summa, ut quod summum bonum sit et qua illuc via nobis perveniendum apperiat. — In ejus comparatione omnium artium vilest doctrinae.

[3]) Ibid. p. 674. Ethica prol. p. 594. Mores dicimus animi vitia vel utes quae nos ad mala vel bona opera pronos efficiunt.

und das Mittel, zu diesem Ziele im Jenseits zu gelangen, erscheinen die Tugenden [1]) und nur in diesem Leben kann der Mensch ein Verdienst für das Jenseits erwerben. Darum ist das Erdenleben nicht selbst Zweck, sondern es ist Mittel zum Zwecke [2]). Die Menschen sind zwar unter der Herrschaft des Uebels und der Sünde geboren [3]); aber durch das Streben nach Tugend, welche in einer habituell gewordenen Weise der Willensbethätigung in der Richtung des Guten besteht [4]), soll der Mensch sich von dem Joche der Sünde befreien. Weil nun das eifrige Studium der Moral zu diesem Ziele führen müsse, so könne dieses Studium selbst schon den Tugenden beigezählt werden. Durch das Streben nach Tugend wird der Mensch, der durch seine Geburt sich in einem Indifferenzzustande befindet, zu einem Guten, wie ohne dasselbe zu einem Bösen. Daher unterscheidet Abälard diese drei Zustände im menschlichen Leben, indem Jeder, der sich des Vernunftgebrauches erfreut, nothwendig gut oder böse sein müsse; ja diese dreifache Unterscheidung solle auch für ein jenseitiges Leben Geltung haben, womit die früher erwähnte Frage über das Loos der ungetauften Kinder im Zusammenhange steht [5]). — So zum Begriffe und der Nothwendigkeit der Tugend gelangt, findet Abälard Veranlassung, die Tugenden der Alten, die Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mässigkeit näher zu betrachten und ist dabei in mancher Hinsicht selbstständig. Wir beschränken uns auf einige Andeutungen hierüber. Die Tugend der Klugheit oder Einsicht will Abälard nicht so sehr selbst schon als Tugend als vielmehr als eine Anleitung und ein Anregungsmittel zur Tugend, angesehen wissen [6]). Die Justitia fasse in sich vier andere Tugenden:

---

[1]) Ibid. p. 677.
[2]) Ibid. p. 695.
[3]) Ibid. p. 693.
[4]) Ibid. p. 675. Ipsum profecto moralis lectionis studium vel demandae carnis exercitium ut bona in habitum solidata voluntas virtus dici queat.
[5]) Ibid. p. 683.
[6]) Ibid. p. 686. Prudentia itaque sicut fides vel spes, quae malis atque bonis hominibus conveniunt, non tam virtutes dicendae sunt, quam ducatum quendam vel incitamentum ad virtutis praebere.

die reverentia, beneficentia, veracitas und vindicatio. Die erste von diesen bestehe in der Erweisung der schuldigen Ehrfurcht gegen Gott und Menschen; die zweite äussert sich in Mitleid und Milde (clementia); die dritte besteht darin, das gegebene Versprechen zu halten, doch dürfe nichts gegen das Gesetz versprochen werden; die vierte endlich liege in der Bereitwilligkeit, verübtes Böses stets zu bestrafen. Ausser diesen Unterabtheilungen unterscheidet Abälard die Gerechtigkeit noch in eine doppelte, in eine natürliche und eine positive (justitia naturalis, justitia positiva) und gründet darauf den Unterschied von Naturrecht und positivem Recht. Die Beachtung und Erfüllung des Naturrechtes fordere die Vernunft als solche, darum sei dieses ein Unwandelbares bei Allen Vorhandenes und stets Giltiges [1]. Hieher gehören z. B. Gottesverehrung, Elternliebe u. s. w. Das positive Recht dagegen sei Product menschlicher Satzung und entspreche utilitaristischen oder sittlichen Zwecken der Gesellschaft; es beruhe dieses entweder auf Gewohnheit, oder stütze sich auf ein geschriebenes Gesetzbuch [2]. Hieher gehören z. B. die Strafen für bestimmte Verbrechen, Verfahren der Richter bei Anklagen, ob Zweikampf, ein Gottesurtheil überhaupt, oder Eid und Zeugenverhör zur Anwendung kommen solle, um Schuld oder Unschuld des Angeklagten sicherzustellen u. s. w. — Zur fortitudo rechnet er die magnanimitas und tolerantia und zur temperantia die humilitas, frugalitas, mansuetedo, castitas und sobrietas.

Sowie die Tugenden eine Geneigtheit zum Guten erzeugen, so nennt Abälard dasjenige einen Fehler, wodurch wir zum Bösen incliniren, wenn auch diese Geneigtheit selbst noch nicht ein Böses, noch nicht Sünde ist [3]. Abälard will daher

---

[1] Ibid. p. 689. Jus quippe aliud naturale aliud positivum dicitur. Naturale quidem jus est, quod opere complendum esse, ipsa, quae omnibus naturaliter inest, ratio persuadet, et idcirco apud omnes permanet.

[2] Ibid. p. 690. Positivae autem justitiae illud est, quod ab hominibus institutum ad utilitatem scilicet vel honestatem tutius muniendam vel amplificandam, aut sola consuetudine aut scripti nititur auctoritate.

[3] Ibid. Ethica c. III. p. 596. Vitium itaque est, quo ad peccandum proni efficimur, h. e. inclinamur ad consentiendum ei quod non convenit ut illud scilicet faciamus ad dimittamus. c. II. p. 595.

nicht die Naturfreude im Leben des Menschen ausgeschlossen wissen, er verlangt nicht eine völlige Abtödtung der Sinnlichkeit, eine weitgetriebene Ascese; sondern nur den Fehlern, die zum Bösen führen, soll der Mensch sich nicht überlassen, er soll nicht ein Feind der Natur, wohl aber ein Feind der Fehler sein [1]. Da aber alle Menschen unter der Herrschaft des Uebels geboren sind, so würden sie auch ohne Dazwischenkunft der Gnade nicht im Stande sein, der Fehler Meister zu werden, nur durch Gnade ist tugendhafter Lebenswandel möglich [2].

Abälard geht mit Ernst daran, die Begriffe von Gut und Böse einer genauen Analyse zu unterziehen; er macht darauf aufmerksam, dass man den Begriff des Guten in doppeltem Sinne nehmen müsse, im metaphysischen Sinne und in der Bedeutung von sittlich gut. Im metaphysischen Sinne ist jede Creatur als solche gut, aber durch das blosse Gesetztsein als ein Werthvolles, weil eine Idee Gottes darstellend, ist sie noch nicht sittlich gut; sondern sittlich gut sei nur ein Prädicat der vernünftigen Creatur, das ihr durch den richtigen Vernunftgebrauch zukommt. Das höchste Gut besteht für den Menschen in Glückseligkeit, wie das grösste Uebel in der Verdammung und diese fallen mit Liebe und Hass Gottes in Eines zusammen [3]. Im Erdenleben ist Liebe zu Gott die Ursache und der Quell alles Guten, wie Hass Gottes die Ursache und der Quell alles Bösen. Dieser Hass Gottes steigert sich im Jenseits in den Bösen um so mehr, je grösser ihre Strafe ist,

---

[1] Ibid. c. II. p. 596. Non enim homini servire sed vitio turpe est; nec corporalis servitus sed vitiorum subjectio animam deturpat; quidquid enim bonis pariter et malis commune est nihil ad virtutem vel vitium refert c. III. p. 601. Comm. in ep. ad Rom. l. V. p. 329. Non naturae sed vitiorum hostes esse debemus.

[2] Ibid. Introd. ad Theol. l. I. p. 50. Sicut enim subtracta gratia hac moreremur in vitiis ita et eadem collata nascimur in veram virtutum vitam.

[3] Ibid. Disp. int. Phil. Jud. et Christ. p. 694. Ph. Quid videlicet summum hominis malum censeas appellandum? — Chr. Illud itaque, quod eum deteriorem efficere potest, sicut e contrario summum ejus bonum per quod eum meliorem effici constat. Ph. Et quae, obsecro, sunt illa? Chr. Summum ejus odium, summa dilectio in Deum, per quae videlicet duo ei, qui simpliciter ac proprie summum bonum dicitur, displicere amplius vel placere constat — p. 697.

in den Guten dagegen erhöht sich die Liebe zu Gott und in der ewigen Anschauung Gottes besteht das höchste Gut der Guten. Da nun das höchste Gut des Menschen in Liebe und Anschauung Gottes besteht und alles sittlich Gute auf Liebe zu Gott zurückzuführen ist, so muss man Gott auch als das höchste Gut des Menschen auffassen, wie er das höchste Gut im metaphysischen Sinne ist. Von allen wahren Philosophen sei auch stets die Idee Gottes in dieser Weise gefasst worden [1]. Gott ist daher der Grund und das Ziel von Allem, er ist das *A* und *Ω*; denn von ihm als dem letzten Grunde alles Seins hat Alles seinen Ursprung genommen, und er ist der letzte Finalgrund, um dessentwillen Alles geschieht und geschehen soll [2]. Alles ist zur Ehre Gottes vorhanden, auch die Strafen der Bösen verherrlichen Gott den Gerechten [3]. Zum sittlich Guten gehört daher der Vorsatz und die Absicht gut zu handeln; diese Absicht könne nur darin bestehen, dass man glaube, Gott wolle, was man thue, doch dürfe dieser Glaube keiner Täuschung unterworfen sein [4]. Obwohl er die letztere Bemerkung hinzufügt, will er doch nicht zugeben, dass diejenigen, welche das Christenthum verschmähten, weil sie glaubten, es sei gegen Gottes Gebot, oder welche in der Tödtung der Märtyrer und Verfolgung der Christen das Wohlgefallen Gottes zu erlangen glaubten, ihrer That wegen der Sündenschuld verfallen seien [5]; denn solche Handlungen könnten nur im uneigentlichen Sinne Sünden genannt werden, weil sie ohne eigentliche Schuld des Menschen ungesetzlich sind. Abälard geht in dieser Hinsicht so weit, dass er die Bedeutung des Guten und

---

[1] Ibid. Summum itaque bonum apud omnes recte philosophantes non aliud, quam Deum, dici constat et credi, cujus scilicet incorporalis et ineffabilis beatitudo tam principii quam finis ignara non augeri potest nec minui.

[2] Introd. ad theol. l. I. p. 7. Nihil igitur amandum est, nihil omnino faciendum nisi propter Deum, ut in Deo finem omnium constituamus. Unde et ipse *α* et *ω* dicitur h. e. principium et finis; principium quippe supremum a quo omnia, finis i. e. finalis suprema causa propter quam omnia.

[3] Disp. int. Phil. Jud. et Christ. p. 698.

[4] Ibid. p. 711. 712. Ethica c. XIII. p. 615. Non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper, quia talis est sicut existimatur; cum videlicet illud ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur.

[5] Ibid. Ethica c. XIII. p. 615.

Bösen einzig und allein in die Gesinnung verlegt und behauptet, die Ausführung der That sei an sich gleichgiltig, sie vermehre die Schuld, oder das Verdienst nicht; nur durch den Vorsatz, etwas Böses zu thun, werde Jeder vor Gott schuldig, denn Gott richtet seinen Blick auf die innere Gesinnung des Menschen [1]. Die Werke selbst können auch nicht den eigentlichen Inhalt der Gebote ausmachen, weil deren Ausführung nicht einzig und allein in der Gewalt des Menschen liegt. Das Böse ist daher auch kein Substanzielles; denn als solches wäre es ein Gutes, aber zugleich ein Nothwendiges; es ist daher eher ein Nichtseiendes als ein Seiendes zu nennen [2]. Das Böse und die Sünde beruht immer auf Freiheit und ist daher nicht ein Nothwendiges, aber deshalb müsse keinesfalls die Veranlassung zum Bösen eine willkürliche sein [3]. Die Veranlassung zur Sünde könne eine ganz unfreiwillige sein und der Grund davon liege meistens in der dem Menschen anhaftenden Geneigtheit zum Bösen, die Abälard als Folge der Erbsünde auffasst. Die Zustimmung zu einer Versuchung sei die eigentliche Sünde, in dieser Zustimmung liege eben die Verachtung und Beleidigung Gottes. Diese Verachtung spricht sich vorzüglich

---

[1] Ibid. c. III. p. 599. Cum ipse (Deus sc.) animum potius quam actionem in remuneratione penset, nec quidquam ad meritum actio addat sive de bona sive de mala voluntate prodeat. 600—602. 603. Et si diligenter consideremus ubicunque opera sub praecepto vel prohibitione concludi videntur, magis haec ad voluntatem vel consensum operum quam ad ipsa opera referenda sunt; alioquin nihil quod ad meritum pertineat sub praecepto poneretur, et tanto minus praeceptione sunt digna, quanto minus in nostra potestate sunt constituta. 604. Non enim quae fiunt, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere sed in intentione meritum operantis vel laus consistit. c. VII. p. 611. Solum quippe animum in remuneratione boni vel mali non effecta operum Deus attendit, nec quidquid de culpa vel bona voluntate nostra proveniat, pensat, sed ipsum animum in proposito suae intentionis non in effectu exterioris operis dijudicat. Opera quippe, quae, ut praediximus, aeque reprobis ut electis communia sunt, omniaque in se indifferentia nec nisi pro intentione agentis vel bona vel mala dicenda sunt, non videlicet, quia bonum vel malum sit ea fieri sed quia bene vel male fiunt, h. e. ex intentione, qua convenit fieri aut minime.

[2] Ibid. c. III. p. 596. Patenter ostendimus nullam esse substantiam peccati, quod in non esse potius quam esse subsistat.

[3] Ibid. Comm. in ep. ad Rom. l. III. p. 268. Omnis quippe actus peccati voluntarius potius quam necessarius dicitur. — Cum omne peccatum dicamus voluntarium et omne peccati vitium ex aliqua — voluntate procedere non tamen occasionem illam concedimus voluntariam.

dadurch aus, dass wir dasjenige nicht Gottes wegen thun oder unterlassen, von dem wir glauben, dass wir es seinetwegen thun oder unterlassen sollen [1]). Durch diese Auffassung des Bösen glaubt Abälard auch die Bedeutung der göttlichen Allmacht vollkommen zu retten, denn Gottes Wille wird dann nicht durch äussere Werke verkürzt, gleichsam wie durch einen Schaden, welcher Gott angethan würde. Es bleibt die Anordnung des äusseren Geschehens um so mehr in der Gewalt Gottes, da ja, wie schon erwähnt wurde, die Ausführung der That die Creatur und ihren Willen nicht zur alleinigen Voraussetzung hat. — In der Versuchlichkeit des Menschen erblickt Abälard nicht so sehr ein Böses als eine Schwäche desselben [2]); ja er hält die Möglichkeit der Versuchung zum Bösen, als eine Herausforderung zum Kampfe gegen dasselbe, selbst für ein nothwendiges Reizmittel, um sich zu immer höherer Tugend aufzuschwingen. Sowie zu einem wirklichen Kampfe ein Feind gehört, der nicht ohnmächtig ist, sondern Widerstand zu leisten vermag, so muss es im Leben sein, wenn wir die Krone des Sieges erringen sollen durch völlige Unterwerfung jenes Triebes zum Bösen unter das göttliche Gebot. Auch würden wir nichts Grosses Gottes wegen vollbringen, wenn unserem Willen nichts entgegenstünde und er überall von selbst zur Geltung gelangen würde [3]). Da aber diese Inclination zum Bösen sich auch häufig geltend mache, ohne freie denkende Ueberlegung und so etwas Gesetzwidriges bewirkt werde, so glaubt Abälard den Begriff der Sünde in einem doppelten Sinne fassen zu müssen. Einmal ist Alles Sünde, was nicht so ge-

---

[1]) Ibid. Ethica c. III. p. 596. Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus h. e. culpam animae, qua damnationem meretur vel apud Deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus nisi contemtus Dei et offensio ipsius? Non enim Deus ex damno sed ex contemtu offendi potest, ipse quippe est summa illa potestas quae damno aliquo non minuitur sed contemtum sui ulciscatur. Peccatum itaque nostrum contemtus creatoris est, et peccare est creatorem contemnere h. e. id nequaquam facere propter ipsum, quod credimus, propter ipsum a nobis esse faciendum; vel non dimittere propter ipsum quod credimus esse dimittendum.

[2]) Ibid. c. III. p. 596. Cum enim non nunquam peccemus absque omni voluntate, et cum ipsa mala voluntas refrenata non extincta palmam resistentibus pariat et materiam pugnae et gloriae coronam conferat, non tam ipsa peccatum, quam infirmitas jam necessaria dici debet.

[3]) Ibid. p. 598.

schieht, wie es geschehen soll; diesem gegenüber besteht aber die Sünde im engeren Sinne in der Verachtung Gottes, und in diesem Sinne kann ein Leben ohne Sünde geführt werden, wenn dieses auch mit grossen Schwierigkeiten verbunden ist. Das Erstere dagegen kann nicht ganz verboten sein und dabei macht Abälard auf den Unterschied von lässlichen und schweren Sünden aufmerksam[1]). Er stellt sich aber der Sünde gegenüber ganz auf den positiven Standpunkt, wenn er Reue, Beicht und Genugthuung zur Vergebung der Sünde als nöthig erklärt.

Bei dieser Auffassung der Sünde ist es natürlich, dass Abälard auch auf die Gedankensünde aufmerksam macht[2]). Weil aber der auf Befriedigung abzielende Sinnentrieb bei Abälard auch seine Berechtigung findet, so lange er nicht den Interessen des Geistes zuwiderläuft, so kann es natürlich auch eine höhere Stufe geistiger Herrschaft über die Natur geben, welche in einer vollständigen Bewältigung des Sinnentriebes besteht, das bonum melius, das zwar ein höchst Werthvolles, aber doch nicht der Inhalt eines directen Gebotes ist[3]).

So wie Abälard in seiner Theologie nur einige Hauptpunkte einer genaueren Erörterung unterzieht, in ganz ähnlicher Weise ist dieses in seinen ethischen Untersuchungen der Fall. Auch hier beschränkt sich Abälard nur auf eine Betrachtung der obersten ethischen Grundbegriffe und sucht dieselben auf ein Princip, die Liebe zu Gott, zurückzuführen. Auch in der Ethik

---

[1]) Ibid. c. XV. p. 620. Ita, inquam, si peccati vocabulum large, ut diximus, accipientes illa etiam vocemus peccata, quaecunque non convenienter facimus. Si autem proprie peccatum intelligentes, solum Dei, contemtum dicamus peccatum, potest revera sine hoc vita transigi, quamvis cum maxima difficultate. Nec profecto illud, ut supra meminimus, nobis a Deo prohibitum est nisi consensus mali, quo Deum contemnimus etiam cum de opere praeceptio fieri videtur, sicut superius exponimus ubi etiam ostendimus, aliter nequaquam a nobis praecepta posse sua custodiri. — Peccatorum autem alia venalia dicuntur et quasi levia, alia damnabilia sive gravia. Rursus damnabilium quaedam criminalia dicuntur, quae in illis personam infamem vel criminosam facere habent, si in audientiam veniant, quaedam vero minime.

[2]) Opp. T. I. Ep. VIII. P. Ab. ad Hel. p. 175. Cogitatione Deo loquimur sicut verbis hominibus, nec Deo simul et hominibus intendere valemus.

[3]) Ibid. c. III. p. 602. Si enim volunt conjuges et pari consensu decreverunt, abstinere possunt penitus ab usu carnis nec per imperium ad eum sunt cogendi.

machen sich die christlichen Ideen immer mehr geltend, was wir Abälard wohl kaum als etwas Tadelnswerthes anrechnen können; es zeigt dieses eben, dass die christlichen Ideen sein ganzes Denken so durchdrungen und beherrscht haben, dass sie sich überall Geltung verschaffen und in der Lehre Abälards selbst eine grosse innere Consequenz erzeugen. Trotz aller Gebrechen, die man an der Lehre Abälards hervorheben mag, trotz des vielfachen Schwankens, das sich bei ihm in manchen Punkten zeigt, müssen wir doch ihre grosse Bedeutung für seine und die nächstfolgende Zeit anerkennen. Wir würden zwar allerdings nach unseren heutigen Begriffen von Philosophie und speculativer Denkungsart kaum begreifen, wie Abälard eine besondere Rolle spielen konnte und es müsste sein Ruf grösser erscheinen, als er selbst, aber wir werden auch vollkommen der Meinung Rémusat's beistimmen, dass der Einfluss, den er auf seine Zeit ausübte, kaum geringer war als sein Ruf [1]). Es liegen in der Lehre Abälards eine Menge befruchtend wirkender Ideen, die geeignet waren, immer mehr den speculativen Gehalt des Christenthums an das Tageslicht treten zu lassen und so eine philosophische Erforschung und wissenschaftliche Gestaltung zu ermöglichen.

Obwohl das Bestreben Roscelins, wie Abälards, Theologie mit Philosophie zu verbinden, sich nicht der Billigung von Seiten der Vertreter der Kirche zu erfreuen hatte, so vermochten doch die gegen die freien Denker erwirkten Verdammungsurtheile keinesfalls das einmal rege gewordene Streben, den Inhalt der Religion denkend zu erfassen, nicht so weit niederzudrücken, oder hintanzuhalten, dass es nicht wieder durch neue Versuche an das Tageslicht getreten wäre. Das einmal erweckte vernünftige Denken drängte immer zu dem Ziele, sich von den Banden einer starren Auctorität zu befreien und durch eigene Gedankenarbeit die reine volle Wahrheit zu gewinnen. Einen neuen Beleg dafür liefert uns ein anderer Lehrer des 12ten Jahrhundertes, nämlich:

---

[1]) Rémusat, Abélard. T. II. p. 549. Peut-être trouvera-t-on le nom d'Abélard plus grand que lui—même, mais son influence, je le crois, n'a pas été inferieure à sa renommée.

2. Gilbert de la Porrée.

Gilbert war geboren zu Poitiers und hatte in seiner Heimath zunächst einen gewissen Hilarius zu seinem Lehrer [1]. Von da ging er nach Chartres und nahm regen Antheil an den philosophischen Vorträgen des Bernhard von Chartres. Unbefriedigt durch die Philosophie wandte er sich der Theologie zu und wählte Anselm und Rudolf von Laon zu seinen Lehrern. Nach Beendigung seiner Studien verblieb er zunächst bei der Kirche zu Chartres und trat bald öffentlich als Lehrer auf. Er erfreute sich des Rufes besonderer Gelehrsamkeit und einer bedeutenden Schülerzahl. Nach kurzer Zeit schloss er jedoch seine Vorträge zu Chartres, ging nach Paris, und trat hier als Lehrer der Dialektik und Theologie auf. Gilbert war bei der Verurtheilung Abälards zugegen und als ihn dieser unter seinen Gegnern bemerkte, rief er ihm zu: „Nunc tua res agitur paries dum proximus ardet [2]", welche prophetische Aeusserung sich auch sehr bald an Gilbert bestätigen sollte. Von Paris ging Gilbert nach Chartres, wo seine bisherigen Bemühungen durch die im Jahre 1142 erfolgte Erhebung zum Bischofe von Chartres belohnt wurden. Sein Leben war in jeder Hinsicht untadelhaft und auch als Bischof vermied er allen Stolz. Auch er wurde der Ketzerei angeklagt. Er hatte sich bemüht, in seinen Schriften die Lehren des Plato, Aristoteles und Boëthius zu erläutern, zugleich hat er ausführlicher über die Trinität gehandelt. Seine Schreibweise ist stellenweise dunkel. Manche seiner Aeusserungen waren anstosserregend und es trat gegen ihn auch der heil. Bernhard als Hauptankläger auf. Seine Sache wurde zunächst auf dem Concil zu Paris 1147 verhandelt; allein die Entscheidung wurde verschoben und das Concil von Rheims 1148 nahm die Angelegenheit wieder auf. Der Gang der Untersuchung war ein sehr verwickelter, und einzelne Parteien traten einander so schroff entgegen, dass es wünschenswerth

---

[1]) Hist. litt. de la France. T. VII. p. 51. T. XII. p. 466 sqq.
[2]) Vinc. Bell. Specul. Hist. l. XXVII. c. 86. Hist. litt. T. XII. p. 467. Nouv. Biogr. génér. T. XX. art. Gilbert de la Porrée.

erschien, dem Streite ein Ziel zu setzen. Ohne daher eine eigentliche Entscheidung herbeigeführt zu haben, veranlasste man Gilbert, das ihm vorgelesene Symbolum zu unterschreiben, und letzterer kehrte in seinen bischöflichen Sprengel zurück. Durch seine edle Haltung überwand er seine ursprünglichen Ankläger, so dass er mit ihnen bis zu seinem 1159 erfolgten Tode in freundschaftlichen Beziehungen stand und unangefochten blieb [1].

Von seinen Schriften ist der Commentar zu der dem Boëthius zugeschriebenen Schrift „De trinitate" die bedeutendste und ist in der Ausgabe der Schriften des Boëthius (Basil. 1570) beigedruckt. Daselbst ist auch die von den Verfassern der „Hist. litt." ungedruckt geglaubte Schrift „De duobus naturis in Christo" als viertes Buch des Commentars abgedruckt, ferner ist seine Schrift „De sex principiis", welche mehrmals unter den Schriften des Aristoteles abgedruckt ist und ebenso für sich herausgegeben [2]) und häufig commentirt wurde, von einiger Bedeutung.

Wenn bei Abälard der Einfluss aristotelischer Denkweise stark hervortritt, so muss ein Gleiches von Gilbert de la Porrée gesagt werden. Wir finden daher auch bei ihm eine der Lehre Abälards ähnliche Fassung der Bedeutung der Universalien, nur tritt der ontologische Realismus viel einseitiger hervor, indem das subjective Moment der Sprache kaum eine Berücksichtigung findet. Johannes von Salisbury hat diese Ansicht Gilberts in sehr bündiger Weise in wenige Sätze zusammengefasst. Die allgemeinen Begriffe sind die Abbilder der von Natur gegebenen oder eingeborenen Formen der Dinge, die daher nur in und mit den Dingen einen realen Bestand haben und nur den creatürlichen Dingen inhäriren. So ist der Mensch nur durch die ihm eingeborne Menschheit Mensch, das Thier nur durch die ihm eingeborne Thierheit Thier. Diese Formen bestehen in ihrer Vielheit, in der sie an den einzelnen Dingen als ein Sinnliches sich manifestiren,

---

[1]) Nouv. Biogr. gén. T. XX.
[2]) Liber sex principiorum Gilberti Porretani diligenter emendatus per Magistrum Arnoldum Woestefeldes. Lipsiae 1507.

natürlich nicht in Gott, obwohl ihr Grund nur in Gott zu suchen ist. Dieser Grund liegt in einer einheitlichen Idee Gottes, zu welcher sich jene das Dasein der Dinge beherrschenden Formen wie Abbilder zum Urbilde verhalten. Das Urbild selbst ist daher nicht sinnlich manifestirbar, sondern wird vom Verstande als ein Nichtsinnliches erfasst, das zwar im Einzelndinge in eigenthümlicher Weise hervortritt, aber dennoch in allen ein Gemeinsames, Allgemeines ist [1]). Aus dieser Darstellung, die der Sache nach vollkommen die Lehre Gilberts enthält, ist ersichtlich, dass er vorzugsweise die „universalia in re" näher bestimmt und somit als Realist zu gelten hat; er hält aber gleichzeitig fest, dass die Einheit der Idee vom Verstande erkannt, und der Begriff auf Veranlassung der Erscheinungswelt durch Abstraction gewonnen werde, so dass das subjective Festhalten der Begriffe nur Aufnahme des im Bereiche des Objectiven sich darstellenden Gesetzes ist [2]).

So wie Johannes Scotus zunächst bestrebt ist, die Erscheinungswelt genauer zu erfassen und die Natur der Dinge zu bestimmen, so ist das Vorgehen Gilberts ein Aehnliches. Diesem entsprechend erklärt er die Natur als den die Wesen formenden specifischen Unterschied; daher ist weder ein körperlich oder unkörperlich Subsistirendes, noch Gattung oder Art Natur, sondern sie ist dasjenige, wodurch Etwas sein Sein hat, d. h. der eigentliche Bestand der Dinge werde bewirkt durch die substantiellen Formen und den damit verbundenen qualitativen und quantitativen Bestimmungen [3]). An

---

[1]) Joh. Saresb. Métal. l. II. c. 17. Porro alius ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto episcopo Pictaviensi universalitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa, originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit sed rebus creatis inhaeret. Haec Graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar; sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis singularis quoque in singulis sed in omnibus universalis.

[2]) Gilberti Porretae Comm. in lib. Boëthii trinitate. Boëthii opp. Basilae 1570. l. I. p. 1138. Universalia quae intellectus ex particularibus colligit. — —

[3]) Ibid. l. IV. p. 1231. Haec igitur est propria naturae significatio, quae diffinietur, i. e. secundum quam significationem natura diffinietur hoc modo. Natura est unamquamque rem informans specifica differentia; secundum hanc diffinitionem nullum principium, nullum subsistens corporeum vel incorporeum, nullum genus vel species subsistentia, nullum

dem uns entgegentretenden Dinge haben wir daher zu unterscheiden, was es ist (quod est — subsistens), und das, wodurch es ist, was es ist (quo est — subsistentia). Beides wird in dem einen Begriffe der Substanz zusammengefasst. Inwiefern nun dieses von allen Dingen, von körperlichen wie von unkörperlichen, in gleicher Weise gilt, insofern ist Substanz der allgemeinste Geltungsbegriff (die ideal festgehaltene Einheit der Substanz); aber diesem tritt die individuelle Substanz, die Unterlage des concret existirenden Dinges gegenüber [1]). An dieser Substanz des Einzeldinges treten die Formen der Gattung und Art mit ihren qualitativen und quantitativen Bestimmtheiten als Natur des Dinges hervor. Die möglichen verschiedenen Auffassungsweisen der Letzteren begründen verschiedene Grade der Erkenntniss. Gilbert verweist zwar auf den Unterschied theoretischer und practischer Wissenschaften, von denen die ersteren das Was und die Qualität der erfahrungsmässig gegebenen Dinge zu untersuchen haben, während den zweiten die Beantwortung der Frage obliegt, warum und wozu die Dinge geschaffen seien, woher die Eintheilung der Wissenschaften in physische und ethische stamme [2]); diese Eintheilung wird jedoch von Gilbert nicht weiter beachtet,

---

omnino accidens appellatur natura. p. 1255. Natura enim subsistentis est, qua ipsum subsistens aliquid est; hae vero sunt substantiales formae et quae illis in ipso subsistente adsunt qualitates et mensurae — — — quoniam sunt aliae verioris nominis subsistentiae quae nunquam a subsistente recedentes perpetuae vocantur. p. 1151. Error — — nescire hujus nominis quod est „substantia“ multiplicem in naturalibus usum, videlicet non modo id, quod est, verum etiam id, quo est, hoc nomine nuncupari.

[1]) Ibid. l. I. p. 1152. Hoc nomen quod est „substantia,“ non a genere naturalium sed a communi ratione omnium, quae sunt esse, subsistentium inditum est non solum illis, quae sunt esse, i. e. subsistentiis, sed etiam illis, quorum ipsae sunt esse, i. e. omnibus subsistentibus; quoniam tamen omnium, i. e. corporalium et incorporalium, subsistentium, quod ab illorum subsistentia communi generalissimum esse, nomen non habetur, saepe Latini hoc pro eo ponunt; unde et in Isagoge Porphyrius ubi ait „substantia est quidem“ et supponit „et ipsa est genus,“ quem iste (Pseud. Boëth.) sequitur, pro omnium subsistentium generalissimo ait substantia. p. 1161. Non enim subsistens tantum sed etiam subsistentia appellatur substantia, eo quod utraque accidentibus diversis tamen rationibus, substant. Subsistens igitur est substantia, non qua aliqua rerum est aliquid, nihil enim subsistente est aliquid, sed est illa substantia. quae est aliquid; subsistentia vero est substantia, non cui quid nitatur, quo ipsa aliquid sit, sed qua solum subsistens est aliquid.

[2]) Ibid. [illegible]

indem in den uns bekannten Schriften wenigstens die Ethik einer besonderen Darstellung nicht gewürdigt wird. Dagegen wird das theoretische Wissen noch weiter eingetheilt, indem die Erkenntniss in natürliches, mathematisches und theologisches Wissen unterschieden wird, welche Unterscheidung und Bezeichnung sich nach dem Gegenstande und der Art der denkenden Betrachtung richtet. Es ist zunächst möglich, die erfahrungsmässig gegebene Wirklichkeit in ihrer Unmittelbarkeit zu fassen, dann werden auch die allgemeinen Begriffe oder die den Dingen inhärirenden Formen gefasst, wie sie am Veränderlichen in ihrer Concretion, in ihrer Besonderung und vielfachen Bestimmtheit vorkommen, und insofern können sie vom Wirklichen gar nicht getrennt gedacht werden, ohne ihre Eigenthümlichkeit zu verlieren. Als solche determinirende und selbst noch weiter determinirte Formen sind es die an den einzelnen Dingen zur Erscheinung gelangenden Begriffe, welche eben das Sein der Einzeldinge bewirken oder es ihnen verleihen. Hier ist also der Begriff selbst einem Wechsel, einer Besonderung unterworfen, wodurch Bewegung und Veränderung entsteht; ebenso ist es seine denkende Betrachtung, auch diese ist in Bewegung begriffen, weshalb sie auch die natürliche oder nichtabstracte heisst (naturalis in motu, inabstracta speculatio) [1]. Dieses natürliche Wissen bildet den Anknüpfungspunkt für eine höhere Stufe der denkenden Betrachtung. Durch die Vernunft können nämlich jene in den Dingen concretgewordenen Formen abstract erfasst werden [2], so dass diese Formen in ihrer Unveränderlichkeit festgehalten werden und daher auch das Wissen um sie ein ebenso unwandelbares ist (posterioris rationis formae) und darin bestehe das mathemathische Wissen (speculatio μαθηματικη, disciplinalis). Diese Bezeichnung rühre von der Analogie mit der Mathematik her, weil auch diese die Formen der Körper ohne Rücksicht auf die Materie und stoffliche Qualität untersuche, wobei aber

[1]) Ibid. l. I. p. 1137—1139, 1152, 1165.
[2]) Ibid. l. I. p. 1138. Formae vero sensilium, quamvis inabstractae, ideoque motum habentes; si tamen abstractim attendentur, haec vere abstractorum imitatione sine motu esse dicuntur.

immer das Bewusstsein vorhanden ist, dass diese Formen nur am Körperlichen in Wirklichkeit vorkommen [1]). Der Philosoph hat daher in den natürlichen Dingen rationell zu verfahren, indem er die Worte, durch welche sowohl dasjenige, was die Dinge sind (quod est) als auch jenes, wodurch sie es sind (quo est), bezeichnet wird, mit verständigem Nachdenken erfasst, und eben in dem Bereiche der Erscheinungswelt werden die Arten unter Gattungen subsummirt und letztere von den ersteren ausgesagt [2]). Hierher gehört also die Verständigung über alle allgemeinen Begriffe, über Materie und Form, über den Ursprung der Dinge. So viel aber sei klar, dass mit Hilfe der mathematischen Erkenntniss aus dem Materiale der natürlichen, die Grundbegriffe gewonnen werden, die wir überall in Anwendung bringen, die daher ursprünglich nur für die Erklärung der Dinge der Sinnenwelt bestimmt und berechnet sind [3]), obwohl wir sie auf Alles übertragen.

Mit natürlicher und mathematischer Erkenntniss hat sich aber die menschliche Vernunft nie begnügt, sondern sie ist stets über das Gegebene und die darin erkannte Gesetzmässigkeit hinausgedrängt worden, um sich der Betrachtung des Urgrundes von beiden zuzuwenden. Alle Wissenschaften haben in dem Letzteren, nämlich in der Theologie, ihr natürliches Ziel und wenn auch dieses Ziel selbst, eine volle Erkenntniss Gottes, nicht erreicht werde, so habe die Wissenschaft nichts desto weniger dahin zu streben, diesem Ziele näher zu kommen [4]). Aufgabe der Vernunft sei es, über das Gezeugte, Ge-

---

[1]) Ibid. l. I. p. 1139.

[2]) Ibid. l. I. p. 1140. Ac per hoc in naturalibus quae sicuti sunt percipi debent scilicet concrete et inabstracta, oportebit philosophum versari rationabiliter, ut scilicet posito nomine, quo et id, quod est, et id, quo est, significatur ea vi mentis, quae concreta reri debet, diligenter attendat, quid proprie sibi vel quod est vel quo est concretionis consortio exigat et quid caeterarum speculationum locis communicet. — — In naturalibus enim dicitur homo species generis — — ideoque naturalis concretionis proprietate dicitur genus de specie praedicari. — — In mathematicis vero — — — oportebit eum versari disciplinabiliter.

[3]) Ibid. l. I. p. 1152.

[4]) Ibid. l. I. p. 1133. Tantum a nobis convenit quaerere, quantum intuitus humanae rationis valet conscendere ad celsa divinitatis. — — Nam caeteris quoque artibus ibidem quasi quidam finis est constitutus;

wordene hinauszugehen, Aufgabe der eigentlichen Speculation, sich in die Betrachtung des Urgrundes, durch den Alles ist, oder der Idee, von der Alles ein Abbild ist, oder der Materie, in welcher dass Abbild verwirklicht ist, zu versenken. Darin bestehe die eigentlich vernünftige, intellectuale Denkbewegung und von dem Gegenstande oder Ziele derselben werde das so gewonnene Wissen Theologie genannt [1]). Obwohl die Vernunft fordert, Alles auf ein oberstes Princip zurückzuführen, so sehen wir doch, dass hier drei Principe namhaft gemacht werden, denen die Dinge ihren Ursprung verdanken. Allein bei einer etwas genaueren Einsicht in die Lehre Gilberts kann man nicht lange darüber im Zweifel sein, ob man diese Dreiheit als etwas absolut Vorauszusetzendes anzunehmen habe oder ob dieselbe auf den Dualismus von Materie und Form, von welchem Gegensatze, wie wir bald sehen werden, die ganze Betrachtung Gilberts ausgeht, oder blos auf ein Princip zurückzuführen sei. Die Richtigkeit des Letzteren scheint schon durch den Beisatz angedeutet zu sein, dass diese intellectuale Erkenntniss von dem eigentlichen Objecte Theologie genannt werde, so dass Alles auf Gott zurückgeführt werden müsste. Dass die Ideen aus dem Wesen Gottes zu begreifen seien, darüber kann gar kein Zweifel bestehen; ja es werden dieselben als die ursprünglichen Formen geradezu dem Wesen des Schöpfers beigezählt, während die erste Materie ihnen gegenübersteht. Es sind auch die Ideen ebenso einfach und ohne Materie bestehend, wie Gott [3]). Aber trotz dieser Vielheit bewahrt Gott seine Einfachheit und Einheit, in ihm giebt es daher nicht eine Vielheit von Essenzen, denen ein gemein-

---

eo usque scilicet prosequi quousque via rationis potest accedere. Quo actu, etsi minime id, propter quod fit, evenit non tamen minus ars finem habet officii. l. III. p. 1185.

[1]) Ibid. l. I. p. 1139. Tertia vero speculatio, quae omnia nativa transcendens in ipso eorum quolibet principio scilicet vel opifice, quo auctore sunt, vel idea, a qua tamquam exemplari deducta sunt vel ὕλη, in qua locata sunt, figit intuitum, per excellentiam intellectualis vocatur.

[2]) Ibid. l. I. p. 1138. His itaque divisis addendum est, quod primaria materia i. e. ὑλη et primaria forma i. e. ὀυσία opificis et sensilium ἰδέαι — — omni motu carent.

[3]) Ibid. Illae quoque sincerae substantiae quae corporum exemplaris sunt sine materia formae sunt et ideo simplices sunt.

seines Substrat, ähnlich der Materie zu Grunde läge; sondern die Essenz Gottes, von der Alles ist, was es ist und was ein Sein besitzt, ist das oberste Formalprincip, die erste reine Form ohne alle Materie [1]). Reine Spontaneität, ohne alle Passivität oder Receptivität, ist das erste Princip von Allem [2]). Diesem obersten Formalprincipe steht ein oberstes Materialprincip, ein rein passives, indifferentes Sein gegenüber, das eher ein Nichtsein als Sein zu nennen ist, das daher von den Philosophen geradezu als nichts benannt wurde; nicht allein deshalb, weil es keine Eigenschaften besitzt, sondern auch deshalb, weil es selbst nichts bewirkt [3]). Aus und durch sich selbst kann sich das oberste Materialprincip die Form nicht geben, sondern alle Form bekommt die Materie von jenem obersten formgebenden Principe (ab actu) [4]); doch ist die Materie die unerlässliche Grundlage für alles Geschaffene, sie ist das Subject für ein Entstehen und Vergehen [5]). Fragen wir aber nach dem Ursprunge der Materie selbst, so erhalten wir keine genügende Auskunft darüber, wie wir uns denselben zu denken haben. Es scheint nicht unwahrscheinlich, dass auch bei Gilbert der Begriff der Schöpfung für die Materie Giltigkeit habe, da alles Natürliche von einem vorhergehenden Geschöpflichen seinen Ursprung nehme [6]), worunter wohl nur die Materie verstanden werden kann, da ja ausdrücklich bemerkt wird, dass die Form nicht von der Creatur herrühre und somit jenes Geschöpfliche nicht als die Idee angesehen

---

[1]) Ibid. p. 1138. Nam essentia Dei, quo opifice est quidquid est aliquid et quidquid est esse, unde illud aliquid est, et omne quod sic inest ei, quod est aliquid ut ei, quod est esse, adsit, prima forma dicitur.

[2]) Lib. sex princ. Tract. II. c. 1. Actus quidem primordiale — principium.

[3]) De trinit. l. IV. p. 1526. Nam etsi sit, si tamen non est aliquid aut natura aut efficientia nihil est, ut ὕλη, quae secundum philosophos est, sed nequaquam aliquid est, quoniam neque natura est aliquid ut album est quale qualitate, neque efficientia ut albedo est qualitas eo quod facit quale. Ibid. p. 1262.

[4]) Lib. sex princ. T. I. c. 2.

[5]) Ibid. Tract. III. c. 2. Est autem hyle maxime quidem subjectum generationis et corruptionis susceptibile.

[6]) Ibid. Tract. I. c. 2. Ea quae a natura sunt a creatura praeexistente principium sumunt.

werden kann. Man würde alsdann wie bei Abälard eine erste und zweite Schöpfung zu unterscheiden haben. Durch die Schöpferthat wäre die Materie als das gemeinsame Substrat aller Dinge gesetzt worden, während dieses durch einen weiteren Eingriff von Seiten Gottes, wie durch einen Werkmeister geformt würde. Diese zweite Schöpfung ist es, welche die Subsistenz bewirkt, so dass dadurch das, welchem sie innewohnt, ein Etwas ist [1]. Jedenfalls ist der Ursprung der Materie auch auf Gott zurückzuführen, denn Gott verleiht ja Allem das Sein; aber der Creationsbegriff ist nur von Aussen in die Lehre Gilberts hineingetragen und hat darin keine eigentliche Wurzel. Es besteht zwar Alles, was ist und ein Etwas ist, aus Form und Materie, aber die Form verleiht dem Einzelndinge eigentlich das Sein, gerade so wie die Statue nicht durch das Erz, sondern durch die Form Statue ist. Diese Form führt zuletzt auf Gott die Form ohne Materie zurück; doch ist festzuhalten, dass diese Form des Einzelndinges nur ein Abbild der Gott innewohnenden Idee ist. — Aber auch noch in anderer Weise wird der Bestand der Dinge auf Gott zurückgeführt. Wir müssen uns nämlich das reine Sein als Voraussetzung des bestimmten Seins, des Etwas denken [2]. Dieses reine Sein, die Essenz, ist Sein aus und durch sich selbst und alles Andere besteht nur durch eine äusserliche Theilnahme [3]. Gilbert setzt so das Natürliche dem Ursprünglichen, das Zeitliche dem Ewigen, das Viele der Einheit entgegen und begnügt sich damit, dass Alles von dem einfachen Urheber abstamme. Er stellt sich endlich ganz auf den Standpunkt des Johannes Scotus, wenn er Güte und Sein für identisch nimmt und Alles von dieser Güte ausfliessen lässt. So

---

[1]) De Trinit. l. I. p. 1139. Creatio namque subsistentiam inesse facit ut id cui inest ab ea aliquid sit.

[2]) Ibid. l. IV. Omne vero esse eo quod est, naturaliter prius est. l. I. p. 1140.

[3]) Ibid. l. I. p. 1140. Essentia est illa res quae est ipsum esse i. e. quae non ab alio hanc mutuat dictionem, ex qua est esse i. e. quae caeteris omnibus eandem quadam extrinseca participatione communicat. — — namque in naturalibus omne subsistentium ex forma est i. e. de quocunque subsistente dicitur „est“, formae, quam in se habet, participatione dicitur.

wie die höchste Essenz ein Gutes, so ist auch Alles von ihr Gesetzte ein Gutes, wenn es auch dem Setzenden nicht gleich gedacht werden kann, es ist denominative ein Gutes [1]. Gott ist das Gute aus und durch sich selbst, das Uebrige aber ist ein Gutes, weil es aus dem Willen des ersten geflossen ist [2]. Das geschaffene oder von Gott ausfliessende Sein beharrt wegen der Unveränderlichkeit Gottes, d. h. seines Willens, der dasselbe setzte [3]. Dieses Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen können wir uns an dem Leben der Natur verdeutlichen, wo auch alle Gemeinschaft aus einer Einheit hervorgeht, welches Hervorgehen einer Schöpfung ähnlich ist. So wie die Natur in ihren Erscheinungen verborgen wirkt, so wirkt der Schöpfer der Creaturen vermöge seiner Spontaneität auf die Natur. Er hat die Natur nach dem Gesetze der Zahl geordnet und bestimmt [4]. Das Gesetz der Zahl constituirt die Unterlage der Einzeldinge, denn die Materie, welche allen Körpern gemeinsam ist, ist nicht als ein singuläres Seiendes zu fassen, sondern sie ist nur Eine durch die Conformität der der Zahl nach geschiedenen Substanzen, durch die Gemeinschaft der substanzialen Aehnlichkeit [5]. Nun leugnet aber Gilbert ganz entschieden ein selbstständiges Bestehen der allgemeinen

---

[1] Ibid. l. III. p. 1198. Sicut enim a gemino nativum ab aeterno temporale ab uno alterni, sic a simplici auctore quodlibet compositum esse oportet. — Quo praedicandi modo ethici creatum bonum esse enuntiant, de nominatione videlicet; quae ideo fit, quoniam id, quod ita dicitur bonum, et ut esset et ut aliquid esset, fluxit ex eo vere auctore et causa cujus ipsum esse bonum est i. e. cujus ipsa bonitas essentia est p. 1120. Non potest esse ipsum rerum quodlibet esse nisi defluxerit a primo esse i. e. primo bono.

[2] Ibid. p. 1199. Primum (bonum sc.) quod est solum bonum et aliud nihil, secundum vero quod ut esset quidquid est a primi boni voluntate defluxit.

[3] Ibid. l. IV. p. 1234.

[4] Lib. sex princ. Tract I. c. 2. Communitas omnis naturalis est, quia procedit ex singularitate quae creationi coaequatur; subtiliter autem speculantes sicut naturam in actionibus latenter operari invenimus; sic creaturarum creatorem in naturam ex actu. Numero enim naturam stabilibit.

[5] De trin. l. IV. p. 1162. Sed haec materia communis et eadem omnium corporum dicitur, non est intelligendum ipsius singularitate, sed una potius diversarum numero substantiarum conformitate, ut quod auctor dicit „communis et eadem" intelligatur communitate substantialis similitudinis eadem.

Begriffe, sondern erklärt sie lediglich für Producte der Abstraction, in denen das Aehnliche der an sich verschiedenen Dinge festgehalten wird, und nur insofern werde die unter den Begriff fallende Vielheit von Subsistenzen Ein Gemeinsames, Eine Natur, Eine Gattung genannt [1]). Daher haben wir uns jene aus der höchsten Essenz hervorgegangene gemeinsame Unterlage der Dinge nicht als eine Vielheit realer abstracter Begriffe, sondern als eine Vielheit individueller Subsistenzen, als eine Vielheit einzelner Seinspunkte zu denken, die einzeln oder mehrere in Verbindung verschiedene Formen annehmen können.

Es kommt dem allgemeinen Begriffe, als der substanzialen Form auch ein Sein zu, indem er es eben ist, welcher durch die in ihm vollzogene Verbindung von Gattung und artmachendem Unterschiede den Bestand des Dinges und seiner Accidenzen bewirkt [2]); woraus folgt, dass in der Subsistenz, durch welche eben ein Ding zum Subjecte seiner eigenthümlichen qualitativen wie quantitativen Bestimmungen gemacht wird, mehrere Subsistenzen mit einander verbunden sind [3]). Dieses den Gattungs- und Artbegriffen zukommende Sein ist nur das Sein der Subsistenz, es ist kein Sein an sich, weshalb sie auch nicht die eigentlichen Träger der Accidenzen sind, wenn die letzteren auch nur auf ihrer Basis an den Dingen hervorzutreten vermögen. Doch verdanken die Gat-

---

[1]) Ibid. l. IV. p. 1252. Genus vero nihil aliud putandum est nisi subsistentiarum secundum totam earum proprietatem, ex rebus secundum species suas differentibus similitudine comparata collectio; qua similitudinis comparatione omnes illae subsistentiae dicuntur unum universale unum individuum unum commune unum genus una eademque natura.

[2]) Ibid. l. I. p. 1142. Ea quae est tota forma substantiae hominis non modo ex eo, quod ipsa tota eum, inquo est, facit hominem, sed et ex eo, quod alia parte sui eundem facit animatum, alia sensibilem, alia rationabilem, recte dicitur esse aliquid. — — Quidquid est alicujus esse, aut est tota substantia illius, cujus dicitur esse, aut pars ejus, quod est tota substantia; et tota quidem substantia species, quae de eo dicitur, est, pars vero ejus, quod est totum esse, genus est aut differentia, quae speciem ipsam constituit.

[3]) Ibid. l. I. p. 1145. Subsistentia causa est, ut id, quod per eam est aliquid suis propriis sit subjectum. — p. 1175. Quotiens enim subsistens ex subsistentibus conjunctum est, necesse est, ejus totum esse i. e. illam, qua ipsum perfectum est, subsistentiam, ex omnium partium suarum omnibus subsistentiis esse conjunctam.

tungen und Arten auch nicht ihren Accidenzen ihr Sein, sondern bestehen durch ihre Verbindung mit dem obersten Formalprincipe. Die Individuen dagegen besitzen ein Sein in sich, sie sind die Subjecte und Träger aller jener Merkmale, welche auf Grundlage der Subsistenz durch Determination der in ihr zur Einheit verbundenen allgemeinen Merkmalskreise entstehen [1]). Durch diese gewonnene Erkenntniss werde es begreiflich, dass die einzelnen Dinge mit dem Namen der Art oder Gattung bezeichnet werden, da der Begriff das Constitutive des Dinges ist; es erkläre sich aber auch daraus, warum der Begriff selbst als Subject seiner Accidenzen in übertragener Redeweise bezeichnet werde, weil er ja die Ursache derselben an den Dingen ist [2]). Dabei hält aber Gilbert fest an dem Satze, dass die allgemeinen Begriffe und die individuellen Substanzen einmal mit einander verbunden und die wirklichen Dinge constituirend auch so fest mit einander verbunden seien, dass beide der Wirklichkeit nach nicht von einander getrennt werden können. Wenn nun auch vorzugsweise die Form, also jener Begriff es ist, der dem Dinge das Sein verleiht, so dürfe Dasjenige, welches einem Dinge zukomme, doch nicht gedacht werden, ohne Dasjenige, welchem es zukomme, d. h. das allgemeine Weisen sei immer nur in einer Substanz vorhanden, aber die Substanz könne nicht ohne die Subsistenz gedacht werden, wodurch sie eben ein bestimmtes Etwas ist, oder eine bestimmte Qualität hat [3]).

---

[1]) Ibid. l. IV. p. 1239. Subsistit, quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget. Itaque genera et species i. e. generales et speciales subsistentiae subsistunt tantum, non substant vere; neque enim accidentia generibus speciebusve contingunt, ut quod sunt, accidentibus debeant. Non enim ipsa genera vel species indigent accidentibus ut sint. Individua vero subsistunt quidem vere. Nam neque individua sicut neque genera neque species indigent accidentibus ut sint. — Informata enim sunt jam propriis et specificis differentiis per quas subsistunt. Non modo autem subsistunt, verum etiam substant individua, quoniam accidentibus ut esse possint ministrant, dum sunt scilicet subjecta eis accidentibus tamquam illorum secundum rationabilem rerum creatarum ordinem causae atque principia.

[2]) Ibid. l. I. p. 1137, 1141, 1145, 1146.

[3]) Ibid. l. IV. p. 1238. Namque et esse et id quod est, cujusdam consortii ratione sine se esse non possunt, ut corporalitas et corpus. Actu namque corporalitas nihil est nisi sit in corpore, et corpus non est quod

Es giebt daher für Gilbert verschiedene Grade des Seins, nämlich der Wesen oder Subsistenzen, der Substanzen oder Individuen und der Accidenzen. Diese müssen gesondert festgehalten werden, wenn auch in Wirklichkeit die individuelle Substanz die beiden anderen mit einander in Verbindung bringt; beide Accidenzen wie Subsistenzen haben daher nur an der Substanz ihre Wirklichkeit, es hängt aber dabei von den in dem Artbegriffe vereinigten Subsistenzen ab, welche Accidenzen die Substanz in sich aufnehme [1]). Es giebt daher eine Verschiedenheit in den Substanzen, eine Verschiedenheit des Wesens, die auf einem Gesetze der Zahl beruht, die aber nicht durch die Verschiedenheit der Accidenzen bewirkt wird, die vielmehr in der Verschiedenheit der Accidenzen zur Offenbarung gelangt [2]). Damit hängt zusammen, dass die Accidenzen als das, was an den Dingen vorkomme, das Wesen des Dinges selbst nicht verändern, sondern als etwas von Aussen Herangekommenes, als seine Zustände benannt werden [3]). Diese Unterscheidung werde auch von der Sprache festgehalten; denn unter den, den Dingen beigelegten Prädicaten gebe es solche, welche das Wesen des Subjectes ausdrücken, z. B. Körper, Geist und andere, die blosse Accidenzen sind [4]). Im Individuum sind aber alle Bestimmtheiten derartig vereinigt, dass dasselbe in der Totalität seiner Subsistenz keinem anderen conform ist, und in dieser Wesensunähnlichkeit liegt eben

---

vocatur, nisi in ipso sit corporalitas quae est ejus esse. — — Universalia quae intellectus ex particularibus colligit, sunt, quoniam particularium illud esse dicuntur, quo ipsa particularia aliquid sunt; particularia vero non modo sunt quod utique ex hujus modi suo esse sunt, verum etiam substant.

[1]) Ibid. l. IV. p. 1239. Omne enim accidens alicujus substantiae additum est potestati, et ideo accidens vocatur, quoniam illi adest, cum alicui substantium inest. Ut color adest corporalitati ut insit corpori. — Secundum rationabilem quemdam ordinem subjectum est (sc. corpus) accidentibus, quae in se juxta subsistentias quibus solis conveniunt recipit.

[2]) Ibid. l. I. p. 1136. Hanc autem in naturalibus numeralem non modo subsistentium verum etiam subsistentiarum diversitatem, eorum, quae adsunt subsistentiis illis, in eisdem subsistentibus, accidentium dissimilitudo non quidem facit sed probat.

[3]) Ibid l. IV. p. 1249. Extrinsecus affiguntur ei quod est — — 1271. Caetera vero, quae de ipso (subsistente sc.) extrinsecus illi affixa dicuntur, ejusdem status vocantur.

[4]) Ibid. l. IV. p. 1244.

e Individualität. Alles Nichtindividuelle beruht auf einer ehnlichkeit und kann somit in seine individuellen concreten rscheinungsweisen auseinandergehen; dieses Aehnliche be- ichnet Gilbert als dividuum und stellt ihm das individuum ı Eigennamen gegenüber [1]).

Nun entsteht aber die Frage, wie die verschiedenen, vor en Dingen gegebenen Formen an die Unterlage der Substan- n heranzutreten vermochten, da wir uns die Materie oder nes allgemeines Substrat als ein rein passives denken sollen, ıs sich nicht selbst die Form geben kann, und daher die orm, obwohl an sich ein Einheitliches und Umwandelbares r das Zusammengesetzte ein Zufälliges ist. Hier tritt nun ner Hilfsbegriff der Schöpfung ein, indem Gilbert erklärt, ıss durch das Zusammenkommen von Materie und Form ırch den Werkmeister, die höchste Form, ein Abbild und eispiel nach dem Vorbilde der Idee (exemplaris exemplum imago) entstehe, wodurch die sinnliche Welt, der Körper rvorgehe. [2]) Diese an das Substrat herantretende Form als bbild der Idee ist daher das die Dinge constituirende Prin- p. Wenn wir daher ein Verständniss der Welt gewinnen ollen, so haben wir für die natürlichen Erscheinungen, ja lbst für die mathematischen Begriffe die wirkenden Ursachen ı suchen, und diese gewinnen wir erst durch Verständigung ɔer die Begriffe, an denen unser Verstand haften bleibt. Im ealen sind daher die Universalien nicht blos Accidenzen der inge, durch welche jedes ein bestimmtes Etwas ist, sondern e sind die wirkenden Principien derselben, durch welche die inge das werden, was sie werden, und durch den subjectiv

---

[1]) Ibid. l. I. p. 1164. Si enim dividuum facit similitudo, consequens t, ut individuum dissimilitudo p. 1165. Restat igitur ut illa tantum sint dividua, quae ex omnibus composita nullis aliis in toto possunt esse nformia, ut ex omnibus quae et actu et natura fuerunt vel sunt vel tura sunt, Platonis collecta Platonitas. l. IV. p. 1236. Homo et sol grammaticis appellativa nomina, a dialecticis vero dividua vocantur, ato vero et ejus singularis albedo ab eisdem grammaticis propria, a alecticis vero individua; sed horum homo tam actu quam natura appel- tivum vel dividuum est, sol vero natura tantum, non actu; multi nam- ie non modo natura verum etiam actu et fuerunt et sunt et futuri sunt bstantiali similitudine similes homines.

[2]) Ibid. l. III. p. 1198.

festgehaltenen Begriff wird daher dasjenige bezeichnet, was dem Dinge eine actuelle oder blos potenzielle Bestimmtheit verleiht. [1]) Allein wenn Gott als oberster Werkmeister die Dinge nach den Ideen formt, so wäre mit dem Hervortreten des Abbildes schon alles Geschehene der Welt gegeben; es wäre nur eine starre Vielheit von Einzeldingen ohne alles Leben möglich. Das scheint auch Gilbert gefühlt zu haben, und ist in Folge dessen bemüht, das wirkliche Geschehen zu retten. Zunächst sieht er sich genöthigt, neben dem Begriffe der Creation noch den anderen der Concretion aufzustellen, wodurch das in das Ding gelegte Gesetz oder Abbild der Idee noch eine vielfache Bestimmtheit annehmen könne, worauf alles Geschehen, alle Veränderung beruhe. [2]) Er glaubt jedoch damit nicht auszureichen, um die Entwicklung der Welt zu erklären, er sieht sich vielmehr genöthigt, auch Gott ein zeitliches Wirken zuzuschreiben, denn obwohl in Gott Sein und Wirken Eins sind, so sei doch nur die Kraft oder das Princip des Wirkens ewig, das Wirken selbst aber hat angefangen. [3]) So wird am Ende Gott selbst als ein Princip der Veränderung gefasst und diese Veränderung erstreckt sich bis in das innerste Wesen der Dinge, denn das Entstehen und Vergehen derselben beruhe nicht blos auf dem einfachen Zusammenkommen und der Scheidung des Einfachen, sondern auf einer wirklichen Veränderung der beiden die Dinge constituirenden Elemente, nämlich der Form und der Materie [4]). Es scheint daraus hervorzugehen, dass wir uns jenes dem Dinge innewohnende Abbild der Idee selbst nur als ein vorübergehendes zu denken haben. Die an den Dingen sich sinnlich darstellen-

---

[1]) Ibid. I. IV. p. 1224. Nativa namque per aliquam sui vel efficientem vel efficiendi proprietatem concipiuntur, ut album per albedinem et albedo per naturam faciendi album. Nihil enim naturalium nisi per causam et nihil mathematicorum nisi per efficiendi potestatem concipi potest.

[2]) Ibid. l. I. p. 1139, l. III. p. 1191.

[3]) Ibid. l. I. p. 1156, l. II. p. 1176, l. III. p. 1202. Quamvis enim ipse qui omnium principium est, nunquam quidem esse, facere vero quando coeperit, quia tamen in eo virtus faciendi nunquam esse coepit, dicitur, quod in eo idem est esse quod agere.

[4]) Lib. sex princ. Tract. III. c. 2. Est autem generatio simpliciter et corruptio non in congregatione simplici simplicium et segregatione; sed quod transmutatur ex aere specificato in hoc totum. In subjecto enim

den Begriffe hätten alsdann lediglich eine phänomenale Bedeutung, während Gott und seine Ideen wie die Substanzen (primordiales materiae) an sich unveränderlich sind und nichts mit den Accidenzen, nichts mit der Concretion gemein haben, indem diese ausser dem Sein kein Prädicat nach der Qualität oder Quantität besitzen. [1]) Es tritt auf diese Weise ganz ähnlich wie bei Johannes Scotus der mundus intelligibilis als das wahrhaft Seiende der flüchtigen und veränderlichen Erscheinung des mundus sensibilis gegenüber und Aufgabe des nach höherer Erkenntniss ringenden Denkers ist es, die intelligible Welt in ihrer Erhabenheit und Schönheit so rein als möglich zu fassen.

Alles dieses ist wohl nicht offen ausgesprochen, aber die unvermeidliche Consequenz des Früheren und es tritt nur deshalb nicht so offen zu Tage, weil wir in dem Commentare Gilberts nur zerstreute, abgerissene Sätze einer philosophischen Weltanschauung, keinesfalls aber ein vollkommen dargestelltes System vorliegen haben. Es sind aber die erwähnten Consequenzen genügend angedeutet, denn strenge genommen ist für Gilbert die sinnliche Erscheinung nur eine gemischte und verworrene Erscheinung des wahrhaft Seienden, die Materie daher nur ein Princip des Scheines. Die körperliche Figur ist nur ein Bild unserer Seele, welches durch Hilfe der Einbildungskraft von uns entworfen wird. [2]) Die Erkenntniss beginnt zwar mit dem Erfassen der Sinnenwelt, aber die Thätigkeit des Geistes ist auf das Dauernde, Bleibende gerichtet und dieses wird im Begriffe erkannt, indem wir von den sinnlichen Erscheinung aufsteigen und was in ihr sich verworren darstellt, unterscheiden und im festen Blicke des Geistes kennen lernen [3]). Die Seele, obwohl ursprünglich durch Sinn-

duo sunt quorum hoc quidem est species secundum rationem hoc autem secundum materiam; quando igitur in his duobus est transmutatio erit generatio et corruptio secundum veritatem.

[1]) De Trin. l. IV. p. 1224, 1225.

[2]) Ibid. l. I. p. 1140, 1146.

[3]) Ibid. l. IV. 1224. Sed sicut sentiendis exterioribus primo haesitat sensus; deinde in id quod sibi subjectum est certus figitur; ita quoque animus illius, in quod proprio motu intenditur, naturam primo mixtim atque confuse cogitat, deinde ab aliis, inquae simul cum ea offenderat, quadam propria rationis abstractione illam separat, et ipsam sicut est fixa acie notat et in his quidem quae sentiuntur exterius hoc clarum est.

lichkeit zur Thätigkeit angeregt, haftet jedoch nicht am Sinnlichen, sondern sie wird nur angezogen von ihm, wie in einer vorahnenden Ueberlegung, erst dann gewinnt sie Sicherheit, wenn sie in der Unterscheidung des Sicheren, des Bleibenden ihre feste Zustimmung geben kann. Daher führt die sinnliche Ueberlegung nur den Namen der Einbildungskraft, weil sie nur Bilder der Wahren vorführt, denen die Zustimmung nicht folgen kann, während diesem gegenüber die Erkenntniss des Sicheren, dem wir unsere Zustimmung geben dürfen, Verstand heisst [1]). Es müsste nun allerdings gefragt werden, wie die Seele, die als reine Form unbeweglich ist, zur Einbildungskraft und zum sinnlichen Vorstellen komme, wie sie Subject für die sinnliche Erscheinung und veränderlichen Accidenzen werden könne? Allein über alle diese Fragen würden wir bei Gilbert vergeblich nach weiteren Aufschlüssen forschen. Es genügt ihm ein für allemal, dass die Verbindung von Geist und Körper bestehe und dass ihr Verbundensein auf einen göttlichen Willensentschluss zurückzuführen sei und endlich, dass so lange die Verbindung besteht, auch Körper und Geist gemeinschaftliche Erscheinungen haben und wegen dieser Verbindung der Zustand einer dieser Substanzen auf die andere als Accidenz übertragen werden könne [2]). Er beruft sich ausser diesem einfach auf die Thatsache, dass in der einfachen Seele dennoch ein Wechsel entgegengesetzter Zustände sich vorfinde [3]). Es bleibt von ihm unbeantwortet, wie die Seele vom Körper aus bewegt werden könne [4]), wenn er auch der ersteren als dem Formalprincipe einen Einfluss auf den letzteren, auf das Materialprincip des Menschen gestattet. Es bleibt daher unbegreiflich, woher die passive Zuständlichkeit der Seele, zu deren Ausdruck und Bezeichnung die Rede, das Wort vorhanden ist [5]), in den Sinnesanschauungen komme.

---

[1]) Ibid. l. IV. p. 1225.
[2]) Ibid. l. IV. p. 1244, 1256, 1267.
[3]) Lib. sex princ. Tract. I. c. 1. In anima enim alteratio contrarietatis reperitur.
[4]) Ibid. Tract. II. c. 1. Impossibile vero est non corpus corpore moveri.
[5]) Ibid. Tract. I. c. 1. Orationes notae sunt earum quae sunt in anima passionum.

Die Verbindung von Körper und Geist zu einem Wesen dient ihm als Beispiel dafür, dass viele individuelle Substanzen selbst wieder ein einheitliches Ganzes ausmachen können. Es bleibt aber für diese Verbindung zur Einheit kein anderer Erklärungsgrund übrig, als derselbe Wille Gottes, der auch die Einheit von Natur und Geist im Menschen bewirkte.

Aus dem eben Dargestellten ist ersichtlich, dass die am Anfange in gedrängter Kürze gegebene Darstellung der Lehre Gilberts über die Universalien, wie sie sich bei Johann von Salisbury findet, so ziemlich das Wesen der Sache enthält. Zugleich geht daraus hervor, dass Gilbert auf Seite des Realismus steht, aber dieser Realismus ist ein sehr gemässigter. Er verlangt nur, dass wir die Einzeldinge nicht allein für die wahren Wesen ansehen, sondern dass wir in ihrer natürlichen Ordnung, in der sie Arten und Gattungen untergeordnet sind, eine Einrichtung der Natur, wie sie Gott geschaffen hat, erblicken; ja er fordert auch, dass wir in den veränderlichen Accidenzen, welche von den Universalien abhängen, selbst eine Anordnung Gottes anerkennen. Er findet daher die Wahrheit des Allgemeinen nur in Gott und dem Einzeldinge und ist somit von den Nominalisten nicht so weit entfernt, als es durch das Hervorkehren platonischer Grundideen scheinen könnte. Dabei ist der Unterschied von der Lehre, die in der Schrift „De gen. et spec." enthalten ist, kein so grosser, dass nicht die eine Lehre in die andere hätte übergehen können.

In der Lehre Gilberts finden wir eine Vereinigung platonischer und aristotelischen Ideen vollzogen, die schon von Anderen angestrebt wurde, wobei jedoch der Platonismus sich vorwaltend geltend macht. Daher tritt bei Gilbert auch mehrfach eine pantheistische Färbung hervor, die nicht ohne Einfluss auf seine theologischen Ansichten ist. Alles bisher Dargestellte ist eigentlich von Gilbert nur herbeigeholt, um die theologischen Wahrheiten, namentlich die Lehre von der Trinität einer denkenden Betrachtung zu unterwerfen; allein aus Früherem ist ersichtlich, dass sich seine Lehre wenig geeignet erweisen musste, um der Theologie einen festen Halt zu verleihen. Gilberts Lehre von Gott hat daher auch mehr eine negative, als

eine positive Bedeutung; es wird mehr gezeigt, wie wir uns Gott nicht zu denken haben, als wie wir ihn wirklich denken sollen. Es ist zwar die Aufgabe jedes wissenschaftlich Gebildeten, dahin zu streben, Alles zu fassen, wie es an sich ist, welches Streben auch auf die Objecte des Glaubens auszudehnen ist, aber es ist dabei wohl zu beachten, dass eine speculative Denkbewegung nach der Eigenthümlichkeit des Gegenstandes auch selbst eine eigenthümliche sei und somit nicht Alles auf gleiche Weise der denkenden Betrachtung unterliege [1]). Das Object kann somit eine eigene Art im Denken vorzugehen vorschreiben, wodurch ein dunkles Bewusstsein von einem Unterschiede der im Denken sich geltend machenden Kategorien gegeben ist. Wenn daher auch alle Objecte der Speculation in mancher Hinsicht eine gleichartige Behandlung gestatten und auf gleiche Grundsätze zurückführen, so ist es doch nöthig, auf die durch die Objecte gebotenen Eigenthümlichkeiten der Denkbewegung zu achten und namentlich die eigenthümlichen Grundsätze in jedem Gebiete des menschlichen Wissens festzuhalten [2]). Es besitzen auch in der That alle Wissenschaften eigene Grundsätze oder Principien und so wird Theologie und Physik oder Mathematik, jede auf andere Fundamente zurückführen müssen und nicht Alles, was von natürlichen oder mathematischen Objecten gilt, wird in gleicher Weise in der Theologie Anwendung finden [3]). Es ist daher Aufgabe des wissenschaftlichen Denkens, sowohl das den Wissenschaften Gemeinsame, wie das Besondere jeder einzelnen festzustellen. Am meisten sondert sich aber die Theologie von allen andern Wissenschaften ab, denn in ihr haben wir es

---

[1]) De trinit. l. I. p. 1137. Eruditi est hominis unum quodque ut ipsum est i. e. sicut rei proprietas exigit, ita de eo fide capere tentare i. e. ea speculatione illud considerare, cui ipsum, quod considerandum proponitur, certae differentia rationis addicatur. Non enim indiscrete speculationi quaelibet pertinent.

[2]) Ibid. p. 1140. Quamvis igitur rerum speculationibus subjectarum sint aliqua rationes communes, plurimas tamen proprias esse necesse est.

[3]) Ibid. p. 1136. Ex quibus theologiae atquae physicae aliquas rationes manifestum est esse diversas l. IV. p. 1245. Non enim omnia neque nulla, quae in naturalibus aut mathematicis intelliguntur, in theologicis accipienda sentimus.

nicht blos mit abstracten Lehren, sondern mit der Sache selbst nach abstracten Gegenständen zu thun. Hier müssen daher die der Theologie eigenen Grundsätze in Anwendung kommen, um ein Verständniss zu ermöglichen und man darf über das Göttliche nicht nach den Eigenthümlichkeiten des natürlich Concreten oder des begrifflich Abstracten urtheilen [1]. Die für das Natürliche geltenden Gesetze kann die Theologie nicht zulassen; denn das Natürliche besteht aus Materie und ist in Bewegung, während in Gott weder Materie noch Bewegung ist [2]. Gott ist nur die schlechthin einfache Essenz, er ist nicht ein Etwas, auch ist er zwar ein Qualis aber nicht durch Qualität, wie er überhaupt nicht durch die dem Endlichen entlehnten Begriffe entsprechend gedacht werden kann [3]. Deshalb sind auch die aristotelischen Kategorien auf Gott nicht anwendbar, denn er ist nie das, was durch diese Begriffe ausgedrückt wird, sondern er wird nur nach einem gewissen Verhältnisse oder einer Aehnlichkeit so benannt. Wenn daher auch die sogenannten Kategorien auf Gott angewendet werden; so verlieren sie ihre ursprüngliche Bedeutung [4]. Auch der Ausdruck Substanz finde auf Gott keine Anwendung; denn Gott ist in sich schlechthin einfach und es giebt nichts, was ihm gewissermassen zu Grunde liegen möchte, denn sein Subject ist völlig Eines mit dem, was ihm beigelegt wird; Subject und Prädicat dürfen in ihm gar nicht unterschieden werden. Nur in Ermangelung vollkommen entsprechender Begriffe werden die aus dem Natürlichen gewonnenen Begriffe auf

---

[1]) Ibid. l. I. p. 1140. In divinis quoque, quae non modo disciplina verum etiam re ipsa abstracta sunt, intellectualiter versari oportebit i. e. ex propriis rationibus theologicorum illa concipere et non ex naturaliter concretorum aut disciplinaliter abstractorum proprietatibus judicare.

[2]) Ibid. l. II. p. 1173. Naturalium leges theologica speculatio non omnino admittit l. I. p. 1139. Nam Dei substantia i. e. Deus vel Divinitas et materia caret et motu.

[3]) Ibid. l. IV. p. 1225.

[4]) Ibid. l. I. p. 1154. At cum quis converterit haec praedicamenta in divinam praedicationem, cum scilicet de Deo praedicari dicuntur sive substantiae sive qualitates etc. cuncta, quae praedicari possunt, immitantur i. e. quamvis quod de Deo praedicatur, nominatur substantia, vel qualitas, vel quantitas, vel aliquo naturalium nomine appelletur, non tamen est quod dicitur, sed aliqua rationis proportione ita nominatur. — — Vere quae de Deo praedicantur non sunt quod nominantur.

Gott übertragen; bei solchen Uebertragungen ist aber zu beachten, dass wir bei jeder einzelnen Prädication das relativ Höchste denken müssen [1]). Gilbert beruft sich ferner auf die Regel des Boëthius, dass alles Einfache mit dem dasselbe ist, was es ist, [2]) und zeigt, dass sie eigentlich nur auf Gott Anwendung habe, weil alle ihm beigelegten Prädicate nichts Anderes als sein Sein bezeichnen.

Gott ist ganz Gott und nichts Anderes ist in ihm [3]). Wir dürfen deshalb auch nicht die Idee Gottes in ähnlicher Weise behandeln, wie den Begriff des Menschen; denn der Mensch ist nur durch die ihm innewohnende Menschheit Mensch, aber Gott ist nicht durch die Gottheit Gott, vielmehr bedeutet Gott und Gottheit ein und dasselbe [4]). Ein Aehnliches gilt von allen Gott beigelegten Prädicaten, und darum ist es eben so richtig zu sagen, Gott ist die Wahrheit, die Macht, die Gerechtigkeit u. s. w., wie zu sagen, er sei weise, allmächtig u. s. w., während bei dem Menschen oder jedem anderen Geschöpfe nur die letzte Art der Aussage Giltigkeit habe [5]). Gilbert weiss dabei sehr wohl, dass auf diese Weise nicht nur die Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften, sondern auch die Verschiedenheit des Seins und der Eigenschaften ausgeschlossen ist. Er ist bemüht in der Einheit Gottes alle Wahr-

---

[1]) Ibid. p. 1154. Id vero quod est Deus, quod est, non modo in se simplex est sed etiam ab his, quae adesse subsistentiis solent, ita solitarium est, ut praeter id unum proprietate singulare, dissimilitudine individuum, quo est, aliud aliquid, quo esse intelligatur, prorsus non habeat. Ideoque nec ipsum, nec quo Deus est, subjectionis ratione aliquibus substat. Quapropter nequaquam rationis proprietate vocatur substantia, sed quoniam eo Deus proprie est, recte nominatur essentia. Quia tamen non est tanta dictionum copia, ut quaeque suis possint nominibus designari — — humanae locutionis usus ab aliis et maxime a naturalibus ad alias facultates ex aliqua rationis proportione nomina transfert.

[2]) Ibid. l. III. p. 1190. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet.

[3]) Ibid. l. I. p. 1155. Ille vero, de quo dicitur Deus, est perfecte hoc ipsum, quod dicitur esse, scilicet Deus i. e. nihil prorsus quo ipse sit de ipso adhuc dicendum relinquit. Ipse enim nihil aliud prorsus nisi id solum singulare et simplex quod ipse est. Nihil scilicet, quo ipse sit habet nisi singularem simplicemque essentiam.

[4]) Ibid. l. I. p. 1145. Non enim est a divinitate aliud, quo Deus sit, nec est unde divinitas ipsa sit nisi quod ea Deus est.

[5]) Ibid. l. III. p. 1191. Ipso vero eodem, quo est, aliquid est et est vere in eo, quod est, et vere id quod est.

heit zusammenzufassen und in Gott kein anderes Substrat zuzulassen [1]), weshalb wir es hier mit einer einfachen aber abstracten Realität zu thun haben. Diese untrennbare Einheit des Subjectes und seiner Prädicate in Gott bringt es mit sich, dass man die Trinität nicht nach Art des creatürlichen Seins auffassen dürfe, da bei letzterem realgetheilte Wesen unter einen Begriff subsummirt werden [2]). Die drei göttlichen Personen dagegen sind nur ein und dieselbe Essenz und durch diese Essenz ist jede der Personen ein Wesen für sich, aber auch alle zugleich ein und dasselbe Wesen [3]). Trotz dieser Einheit besteht doch noch eine Verschiedenheit der göttlichen Personen, da nicht Alles, was von der einen ausgesagt wird, in gleicher Weise von den andern ausgesagt werden kann [4]). Gilbert findet auch den Ausdruck Person auf Gott angewendet nicht vollkommen entsprechend [5]). Die Verschiedenheit der göttlichen Personen sei keine Verschiedenheit der Sache nach [6]); doch dürfe dieselbe auch nicht als durch das Herantreten von Accidenzen an das göttliche Wesen (accessu accidentium) entstanden gedacht werden [7]).

Aus Allem ist ersichtlich, dass wir Gott nie ganz entsprechend zu denken vermögen; berücksichtige man aber noch die Unvollkommenheit der Sprache zur Bezeichnung theolo-

---

[1]) Ibid. l. I. p. 1156. Nam vere, ut novis loquamur verbis, alter homo alter est justus homo i. e. aliud est id, quod est homo, aliud id, quod est justus. Cum vero dicitur Deus est justus, toto eo, quo ipse est, dicitur esse justus. Nec aliquid prorsus, quo ipse sit, dictio haec dimittit. Nam Deus idem ipsum, quodest justum, i. e. eodem, quo est Deus, est justus.

[2]) Ibid. l. I. p. 1140, 1147.

[3]) Ibid. l. I. p. 1146. Igitur tam multorum quam unius unitas essentiae i. e. una essentia tantum, qua vel pater vel filius vel amborum spiritus et est, et unum est, et est id quod est, qua etiam simul et aequaliter ipsi et sunt et sunt unum et sunt id quod sunt. Essentia namque illorum quae graece ὀυσία dicitur et essentia est et singularis est et simplex est. Ideoque et horum quilibet per se et omnes simul dicuntur esse et esse unum et esse id quod sunt.

[4]) Ibid. l. I. p. 1152. Ex hoc igitur manifestum est non in omni re est inter eos indifferentia. Quamvis enim in eo, quo sunt i. e. essentia, quae de illis praedicatur, sit eorum indifferentia est, tamen ipsorum per quaedam, quae de uno dici non possunt, ideoque quae de diversis dici necesse est, differentia.

[5]) Ibid. p. 1166.

[6]) Ibid. p. 1167. Alteritas personarum theologicarum non est rerum.

[7]) Ibid. p. 1166.

gischer Gegenstände [1]), so lerne man einsehen, dass Gott zwar denkbar, aber nicht begreifbar sei und ein Gleiches gelte von der ersten Materie [2]). Gott und die erste Materie sind nicht begreifbar, weil sie nicht durch ein genus proximum und eine differentia specifica erfasst werden können. Wenn daher der Gedanke Gottes und der ersten Materie in uns wirklich vorhanden ist und diesen Gedanken unsere Zustimmung folgt, so müssen wir dieselben doch nur abstract festhalten, alle Bilder der sinnlichen Einbildungskraft zurücklassen, alle natürlichen und angeborenen Formen weglassen und nur das reine Sein im Auge behalten [3]). Es wird daher die Idee Gottes zu einer leeren Abstraction, die menschliche Vernunft versenkt sich in ihr in die Unendlichkeit des reinen Seins, in die Unendlichkeit des ausdruckslosen Nichts. Es tritt aber diese natürliche Consequenz nicht so grell hervor, da Gilbert in der reinen Essenz noch die Einheit des Seins und das, was es ist, unterschieden wissen wollte, wodurch ein Anknüpfungspunkt für weitere Bestimmungen über Gott gegeben war. Hier zeigt Gilbert, dass Gott in der Einheit seines hl. Geistes in Macht, Weisheit und Güte alles das zusammen ist, was uns nur in zerstreuter Weise durch die Gaben des hl. Geistes zukommt [4]).

Wenn nun auch Gilbert noch andere positive Bestimmungen über Gott macht, wenn er behauptet, dass Gott überall der Fülle seiner Substanz nach ganz vorhanden sei [5]), wenn er endlich durch das Prädicat der Güte, die Allem das Sein verleiht, die mit den ewigen Willensentschliessungen unveränderlich ist und nach diesem ewigen Willen alles Gute

---

[1]) Ibid. l. II. p. 1176. In theologicis ubi cognatas rebus de quibus loquimur non possumus habere sermones l. III. p. 1190.

[2]) Ibid. l. IV. 1225. Nam intelligibilis quidem est non vero comprehensibilis.

[3]) Ibid. l. IV. p. 1226. Qualiter Deus et quae dicta est, primordialis materia non possunt intelligi. Quamvis enim harum conceptionum constituat et figat mentis assensio, tamen non hoc aliquibus eorum sibi notis proprietatibus facit, sed sola illorum, quae caeteris rebus conveniunt rematione.

[4]) Ibid. l. III. p. 1190.

[5]) Ibid. p. 1250. Deus enim qui nusquam non est, ubique suae substantiae plenitudine totus est.

bewirkt und vorschreibt [1]), Gott in rein positiver Weise zu fassen bemüht ist; so ist dieses doch nur eine Inconsequenz gegenüber den früheren Voraussetzungen; denn diesen zufolge wäre die Idee Gottes stets nur die höchste im Denken mögliche Abstraction.

Es tritt hier bei Gilbert dasselbe zu Tage, wie bei den andern Scholastikern, nämlich auch er stellt sich unabhängig von seinen eigenen Principien in vielen Punkten ganz auf den Boden des positiven Christenthums. So hinsichtlich der Erbsünde, durch welche der Tod in die Welt kam, der nicht in der Idee des Menschen lag und der auch nach der Auferstehung überwunden sein wird. Deshalb findet Gilbert die Erklärung des Menschen als animal rationale mortale nicht ganz der Idee des Menschen entsprechend, denn vor der Sünde war es möglich, dass der Mensch dem Tode nicht anheimgefallen wäre und nach der Auferstehung ist er der Herrschaft des Todes entrissen [2]). Ebenso fasst er die Erlösung nach Art der Kirchenlehre als freiwilliges Opfer, denn der Erlöser musste nicht sterben, weil er nicht nach dem Gesetze menschlicher Zeugung Mensch geworden ist, der Tod hatte daher auch keine Gewalt über ihn, weil er nicht unter der Herrschaft der Sünde (lege peccati) geboren war. Nur als freiwillige Hingabe des Lebens zur Sühnung der Schuld müssen wir uns daher die Uebernahme des Todes von Seiten des Erlösers denken [3]). Wegen der im Erlöser vollzogenen Verbindung von Gott und Mensch sollen Gott auch veränderliche Accidenzen beigelegt werden können [4]).

---

[1]) Ibid. p. 1173. Quod si cum cuncta sint bona ex illo h. e. illo solo auctore, qui solus non extrinsecus accedente bonitate, sed veritate essentiae suae est bonus, illud potius bonum credendum est, quod incommutabilis bonitas i. e. Deus, qui incommutabiliter bonus est, et omnium bonorum causa, incommutabili proposito suae voluntatis praescribit.

[2]) Ibid. p. 1256. Ante peccatum ergo fuit et post resurrectionem futurus est immortalis. Sed ante peccatum quia potuit non mori, et post perfectam reformationem non poterit mori.

[3]) Ibid. p. 1257. Voluntate passus est et resurrexit et sine passione deinceps permanebit.

[4]) Ibid. p. 1267.

Gilbert bewährt sich jedoch auch dabei noch als freier Denker. Religion ist für Gilbert das gerechte Verhalten des Menschen zu seinem Schöpfer, zu dem allgemeinen Grunde des Seins. Deshalb heisst der Glaube auch der katholische und er ist die Grundlage aller Tugenden, welche in der vollkommenen Herausbildung und Bewahrung jener Ordnung bestehen, welche von Gott für seine Geschöpfe ist vorgezeichnet worden. Gilbert fasst zwar zunächst den Begriff des Glaubens in einer sehr abstracten Weise auf, wenn er ihn als das Wahrnehmen einer Wahrheit mit der Zustimmung unserer Seele erklärt [1]; allein dieses ist eben auch nur eine allgemeine Begriffserklärung und Gilbert versteht wie Abälard unter dem religiösen Glauben etwas sehr Positives. Zunächst bemerkt er, dass der Glaube es vorzüglich mit dem Unsichtbaren zu thun habe, nämlich mit den unsichtbaren Gründen der Dinge, vorzugsweise aber mit dem unsichtbaren Urgrunde aller Dinge, aus welchem alles bestimmte Sein ist. So ist auch bei Gilbert die Idee Gottes der Mittelpunkt des Glaubens, um welchen sich alles Andere gruppirt [2]). Aber an der früheren allgemeinen Begriffsbestimmung festhaltend unterscheidet er einen theologischen Glauben und einen Glauben in weltlichen Dingen. Hinsichtlich der natürlichen Dinge gehen die Gründe der Vernunft dem Glauben vorher, in theologischen Dingen dagegen ist der Glaube vor der Erkenntniss. Diese Ordnung ist auch noch zu beachten, wenn wir den Glauben durch Vernunftgründe stützen und zur Einsicht bringen können. Eine richtige Ansicht muss daher einen Fortschritt vom Glauben zum Wissen behaupten; denn alle geistige Erkenntniss bezeuge der heil. Geist zuerst im Glauben, welcher auch in den zeitlichen Dingen, wo sie auf das Geistige hindeuten, früher sei als Einsicht der Gründe. — Da aber alles Zeitliche veränderlich ist, und nach platonischer Grundanschauung die Qualität des Gedachten massgebend ist für die Qualität des Gedankens selbst, so ist auch das dem natürlichen Sein zu-

---

[1]) Ibid. l. I. p. 1133. In religione prima est fides, quae quidem est veritatis cujus libet rei cum assensione perceptio.

[2]) Ibid. l. I. p. 1133 sqq.

gewendete Denken selbst nicht ein solches, das absolute Sicherheit und Einsicht zu gewähren im Stande wäre. Es ist die über das Zeitliche etwa aufgestellte allgemeine Regel gewissermassen nur eine durch Induction gewonnene Norm, ohne dass die Nothwendigkeit erkannt würde, mit der sich dieselbe geltend macht und geltend machen muss. Die Einsicht in diese Nothwendigkeit, welche dem Denken erst volle Sicherheit gewähren kann, ist so lange nicht gewonnen, so lange dieselbe nicht aus theologischer Einsicht aus der Idee Gottes abgeleitet ist. Daher haben die Vernunftgründe, abgetrennt von der theologischen Einsicht, nur den Charakter der Angewöhnung und erst, wenn Alles aus der Idee Gottes begriffen wird, beginnt eine sichere Erkenntniss [1]). So bildet der katholische Glaube den einzig wahren und sicheren Ausgangspunkt für alle Erkenntniss, sowohl des Ewigen, Unveränderlichen, wie des Zeitlichen, dem Wechsel Unterworfenen [2]). Damit stimme auch das gewöhnliche Leben überein; denn in diesem bildet der Glaube die Grundlage für alle Verhältnisse.

Doch behält auch das andere Wissen für Gilbert seinen Werth, denn, wie wir gesehen haben, müssen ja die anderen Wissenschaften, Physik, Mathematik zur Theologie hinüberleiten; dieselben bilden gewissermassen die Propädeutik für den noch unentwickelten Verstand und die in diesen Wissenschaften enthaltenen Wahrheiten erfahren nur eine neue Ver-

---

[1]) Ibid. l. II. p. 1173. In caeteris facultatibus in quibus semper consuetudini regulae generalitas atque necessitas accommodatur; non ratio fidem sed fides sequitur rationem. Et quoniam in temporalibus nihil est, quod mutabilitati non sit obnoxium, tota illorum consuetudini accommodata necessitas nutat. Nam in eis quidquid prodicatur necessarium vel esse vel non esse, quodam modo nec esse nec non esse necesse est, non enim absolute necessarium est, cui nomen necessitas sola consuetudo accommodat. In theologicis autem, ubi est veri nominis atque absoluta necessitas, non ratio fidem sed fides praevenit rationem. In his enim non cognoscentes credimus sed credentes cognoscimus. Nam absque rationum principiis fides concipit non modo illa, quibus intelligendis humanae rationes suppeditare non possunt, verum etiam illa, quibus ipsae possunt esse principia.

[2]) Ibid. 1174. Ac per hoc non modo theologicarum, sed etiam omnium rerum intelligendarum, catholica fides recte dicitur exordium sive nulla incertitudine nutans, sed etiam de rebus naturalibus certissimum atque firmissimum firmamentum.

klärung im Lichte der Gotteserkenntniss. Glaube und Vernunft muss sich daher aufs Innigste mit einander verbinden, aus dem Glauben soll die Vernunft Würde und Ansehen, aus der Vernunft der Glaube feste Zustimmung gewinnen [1]). Dieses Ziel, Alles im Lichte der Gotteserkenntniss zu begreifen, ist aber bei der Schwäche der menschlichen Natur nicht möglich [2]). Hierzu ist Unterstützung durch Gnade nöthig und wenn der speculative Denker bei dieser Unterstützung durch Gnade doch nicht Alles zu leisten vermochte, so müsse man den guten Willen als Ersatz dessen hinnehmen, was menschliche Schwachheit unmöglich machte.

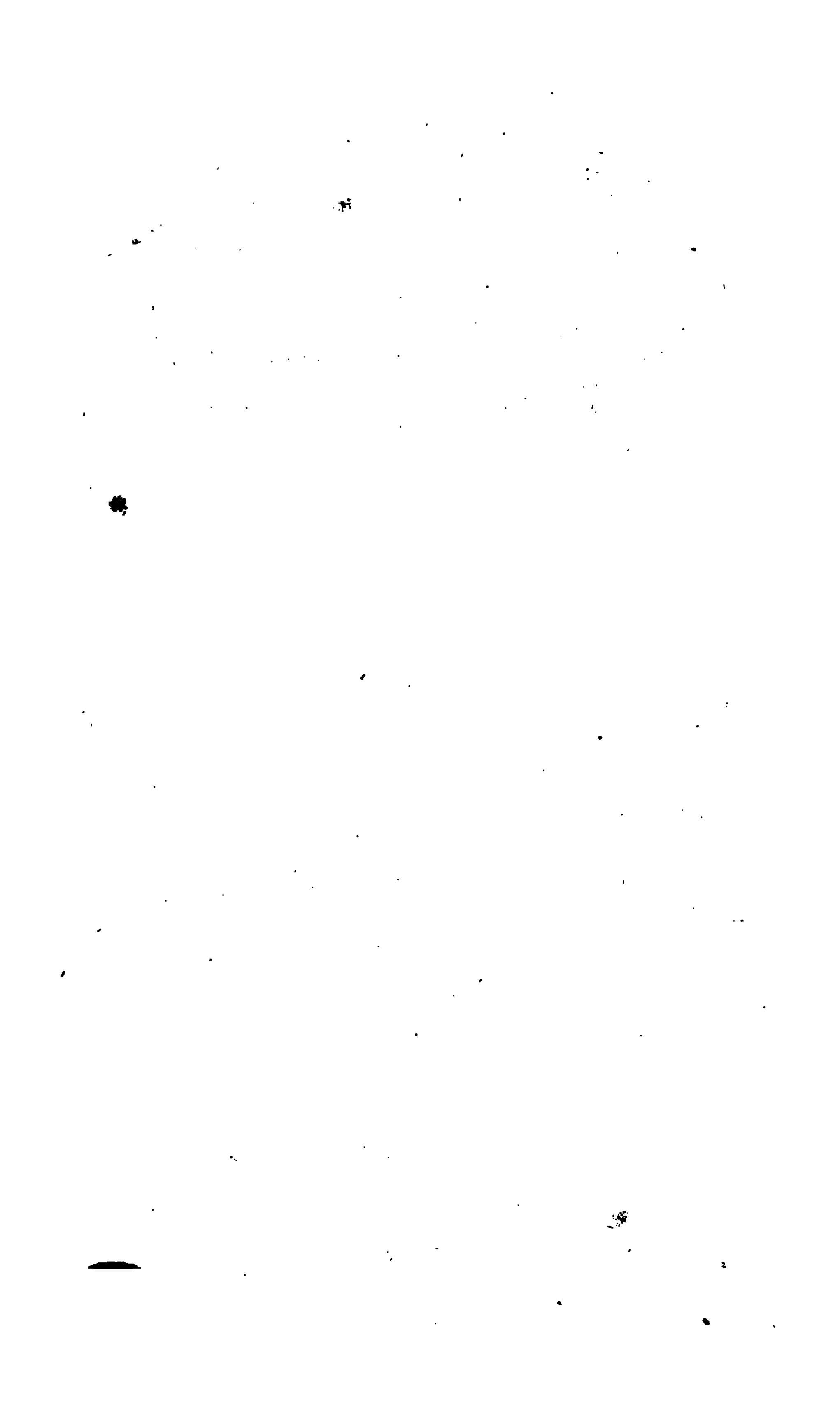
Mit der Darstellung der Lehre Gilberts ist auch die Darstellung der bis in die Mitte des 12. Jahrhundertes hervorgetretenen Hauptparteiungen des Gegensatzes von Nominalismus und Realismus geschlossen. Ueberblicken wir nun alle Leistungen gleichzeitig, so müssen wir gestehen, dass an speculativem Gehalt alle späteren Lehrer hinter dem Stammvater der Scholastik, hinter Johannes Scotus zurückbleiben, dass ferner die ganze Entwickelung der scholastischen Philosophie, das Herausbilden des Gegensatzes nominalistischer und realistischer Lehrmeinungen im zehnten, elften und zu Anfang des zwölften Jahrhundertes nur die vollständige Entwickelung dessen ist, was bereits im neunten Jahrhunderte dem Principe nach ausgesprochen wurde. Die platonische Gedankenrichtung wird durch die aristotelische Logik nach und nach zurückgedrängt; dabei geht aber die scholastische Philosophie nicht in der Herausbildung des Gegensatzes von Nominalismus und Realismus unter, sondern neben demselben wissen sich die christlichen Ideen, als der eigentliche Kernpunkt der scholastischen Philosophie, immer mehr Geltung zu verschaffen. So

---

[1]) Ibid. p. 1180. Fidem rationemque conjunge ut scilicet primum ex fide auctoritas, rationi deinde ex ratione assensio fidei comparetur.

[2]) Ibid. 1170. Humanitas i. e. humanae naturae infirmitas nequivit ascendere ultra se ut scilicet ineffabilia ex rationum locis ostenderet.

kommt mit Hilfe der Grundprincipien der aristotelischen Philosophie die Transcendenz Gottes, der Dualismus von geschaffenem und göttlichem Sein immer mehr zur Anerkennung und in diesem Punkte ist wohl das Hauptverdienst Abälards auf theologischem Gebiete zu suchen. Nun wird aber im zwölften Jahrhunderte die aristotelische Philosophie immer vollständiger bekannt und die nächstfolgende Periode zeigt in ihren Hauptvertretern, was die scholastische Philosophie bei Anerkennung des Gegensatzes von Gott und Welt mit Hilfe der aristotelischen Philosophie zu leisten vermochte.



Index.

Errata.

Pag.	Not.	Zeile.	statt	zu lesen:
7		22	nur	neue
14	1)	1	anecdoto[illegible]	anecdotor.
23		2	Lovardin	Lavardin
„		22	Henricus	Heiricus
25		3	Augustinus enthielten	Aug. benützten Manuscripte enth.
44		19	reichen	reihen
60	1)	1	Covenerius	Colvenerius.
67		24	Adelmus	Aldelmus
74		12	Hauréan	Hauréau,
81	1)	18	δεολογίαν	θεολογίαν
83	2)	1	Prooemium	Proëmium
84	1)	3	credentur	creduntur
88		16	fordert	findet
91	2)	1	praesaricationem	praevaricationem
93		7	Schaum	Schauen
„	3)	7	in que	inque
101		18	1)	2)
„				fehlt: 1) De div. nat. l. V. c. 4.
„	1)	1	1)	2)
107	1)	1	Prooemium	Proëmium
108	1)	8	salummodo	solummodo
110	2)	1	virtuae	virtute
113		21	dem Erscheinungswesen	der Erscheinungsweise
„	2)	3	nationem	notionem
„	„	8	passit	possit
114	1)	3	dividetur	dividitur
„	„	6	muneri	numeri
116		20	der	des
118		8	als die	als die die
„		29	In anderem	Im anderen
119		27	eigentlichen	eigenthümlichen
120		13	Hauréau	Hauréau
125		35	solche	solchen
127	1)	9	in comprehensibilem	incomprehensibilem
129	1)	2	quidam	quidem
„	„	13	ex pulsa	expulsa
134	1)	6	definientur	definiuntur
„	„	8	animum animum	animum
165	2)	4	Deum	dum

Pag.	Not.	Zeile.	statt	zu lesen:
168	3)	7	inchoasse, esse	inchoasse esse,
173		3	Freiheit	Feinheit
202	3)	1	rectas	rectos
203	3)	2	sciri	scire
208	3)	2	corpors	corporis
227	1)	2	σώηατα	σώματα
237	1)	10	esıusca	est usia
243		3	Hauréan	Hauréau
„	3)	2	multarum	multorum
252	4)	1	aur.	anecd.
256	1)	11	occurato	accurato
265		8	Hauréan	Hauréau
266	2)	15	Cantnariensem	Cantuariensem
268	1)	1	T. p. 40. Nat.	T. I. p. 40. Not.
269	1)	2	dialectice	dialecticae
279	2)	3	negore	uegare
280	3)	2	Athenaa	Athenas
286	3)	2	l.	c.
„	„	8	CXXV	c. XXV
287	8)	15	factum catholica,	factum, catholica
288	1)	6	ab	a
298	1)	6	dioboli	diaboli
299	1)	3	von	wovon
317		3	optius	aptius
328		21	nur	nun
334		21	Hauréan	Hauréau
„	4)	1	„	„
337		18	Umiormen	einformen
338	2)	13	Hauréan	Hauréau
348		13	„	„
„	1)	1	„	„
„	3)	1	„	„
349		3	„	„
350	1)	7	amare	amore
353		19	Concupisens	Concupiscenz
354	3)	9	hoc	haec
357	1)	26	natat	notat
361	1)	3	endem	eandem
371	1)	4	distribuintur	distribuitur
372		12	diese	dieses
375		12	allgemeiner	allgemeinen
383	4)	3	hoc	hac
384	3)	2	„	„
385		29	leıztere	letzteren
405	4)	4	cantiores	cautiores
408	5)	2	perfecoro	perfecero
„	„	5	quemdam	quamdam
423	1)	1	locutia	locutio
428	1)	10	contest	constet
431	3)	3	a	et









